A TRAVERS LA MÉTAPHYSIQUE

A TRAVERS
LA
MÉTAPHYSIQUE

PAR

Auguste VALENSIN

Chargé de cours à la Faculté catholique des Lettres
de Lyon

Le Criticisme Kantien. — La théorie de l'expérience d'après Kant. — Le Panthéisme. — Notes métaphysiques sur le Thomisme, la liberté, la causalité, le moi, la finalité, l'obligation. — Théorie de l'analogie. — L'Histoire de la Philosophie, d'après Hégel.

Property of
CLgA.
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALMA COLLEGE
104
LIBRARY
V 234
Alma, California

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXV

Nihil Obstat

Aloysius CHAUVIN

Lugduni, die 14ª Aprilis 1924

IMPRIMATUR

V. DUPIN, v. g.

Lutetiæ Parisiorum, die 30ª Maii

A Mgr F. LAVALLÉE

RECTEUR DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

en témoignage

de respectueux attachement

Dans l'ouvrage que voici, le lecteur ne trouvera rien d'actuel, au sens temporel du mot : il n'y est question que d'idées. — A l'écart des lieux où l'on dispute, l'auteur philosophe le long de quatre ou cinq thèmes, dans un esprit spontanément thomiste et sans nul souci que de vérité, de précision, et de grammaire.

Tel quel, ce livre succède à un autre, qui n'a jamais été. Pour avoir lu avec soin les philosophes allemands l'auteur avait cru pouvoir mener à bout un large exposé historique du Panthéisme ; l'ouvrage était même si assuré de naître, qu'on le dota — imprudemment — d'un état civil, avant qu'il fût[1] *: la maladie a définitivement rejeté ce projet dans les futuribles.*

Des différents morceaux rassemblés ici, presque tous portent une date.

L'auteur aurait pu sans doute, en leur ajoutant des notes, faire droit à certaines critiques. Mais, s'étant mis à l'œuvre, il s'aperçut que, sauf peut-être en un point[2]*, les présents essais répondent eux-mêmes aux objections qu'ils provoquent. Alors, pourquoi alourdir ces pages ? — On s'en remet au lecteur bienveillant, de dialoguer avec le texte.*

Lyon, 19 décembre 1924.

1. Voir bibliographie de l'article *Panthéisme* dans le Dictionnaire apologétique d'Alès.

2. Il s'agit de quelques passages de l'étude sur le Panthéisme, dont la rédaction prêtait à méprise.

LIVRE PREMIER

KANTIANA

Le Criticisme Kantien.

La théorie de l'expérience d'après Kant.

Déduction du Criticisme.

LE CRITICISME KANTIEN

(1910)

Première partie : *EXPOSÉ DU CRITICISME*

Les deux sens du mot criticisme.

La Métaphysique. *Esthétique transcendantale. Analytique transcendantale. Dialectique transcendantale.*

La Morale. *Le problème. Première formule de l'impératif moral. Deuxième formule : les fins en soi. Troisième formule : l'autonomie. L'objectivité du devoir.*

La Métaphysique morale. *Le primat de la volonté. La foi. Les postulats de la raison. La foi et la science.*

La Religion.

L'esprit du kantisme.

Deuxième partie : *EXAMEN DU CRITICISME*

Le kantisme et l'orthodoxie.

Le criticisme théorique. *Les erreurs fondamentales (jugements synthétiques a priori, antinomies, choses en soi). Les points secondaires*

Le criticisme moral.

Les erreurs fondamentales. Les points secondaires.

Le criticisme jugé par ses conséquences.

Conclusion.

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ DU CRITICISME

Les deux sens du mot Criticisme. — Rompant avec la théorie scolastique de la perception, la philosophie post-cartésienne avait presque universellement admis que nos sens ne nous renseignent immédiatement que sur la façon dont ils sont affectés. Dès lors le problème se posait, en droit, de la relation qui existe entre les impressions produites en nous par les choses et les choses elles-mêmes, c'est-à-dire, pour employer déjà les termes de Kant, entre ce qui apparaît, le *phénomène* (φαινόμενον), et ce qui est mais n'apparaît point, la chose en soi, le *noumène* (νοούμενον). Le phénomène ressemble-t-il au noumène, du moins peut-il conduire à une connaissance du noumène ? telle est la forme la plus simplifiée sous laquelle se présente l'*idée critique*. — De ce point de vue, le Criticisme est donc un *problème* : la raison est mise en demeure de se prononcer, avant toute spéculation, sur la portée métaphysique de ses pouvoirs ou, ce qui revient au même, sur sa propre compétence à parler de réalités placées en dehors de l'expérience, c'est-à-dire en dehors de l'intuition sensible, actuelle ou possible.

Mais le criticisme a un autre sens : il désigne aussi une *doctrine* : c'est alors la solution particulière donnée par

Kant au problème susdit. Nous examinons ici le criticisme comme doctrine[1].

La Métaphysique

Le point de départ de Kant est, en un sens, délibérément celui d'un dogmatiste. Admirateur de J.-J. Rousseau et de Newton, il ne songe pas à mettre en doute la réalité du devoir ni l'objectivité de la science : ce sont là pour lui deux faits qu'aucune doctrine ne saurait ébranler sans se condamner. Il admet donc la valeur de la raison. Mais il croit apercevoir qu'on ne peut sans danger se fier à toutes ses démarches : admirable tant qu'elle travaille sur les données sensibles, la raison tombe dans des contradictions quand elle se risque au delà de l'expérience (*Prol.*, p. 33 ; voir dans la *Critique*[1] tout ce qui concerne les antinomies). D'où vient cette différence de succès dans les procédés d'une même faculté[2] ? C'est sans doute, pense Kant, que la raison ne trouve pas également dans tous les domaines les conditions qui rendent son exercice légitime : le meilleur des instruments fonctionne de travers quand on le détourne de son usage. — Mais alors, si l'on veut éclaircir une fois pour toutes les droits de la Métaphysique à se présenter comme science, une tâche s'impose : il faut pousser l'examen plus loin qu'on n'a fait encore et, au lieu de s'attacher au *contenu* de la connaissance, remonter jusqu'à ses *conditions*. Telle est l'œuvre que

1. Au cours du texte, nous emploierons les abréviations suivantes :
Crit[1] = *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, Alcan, 1905. — *Crit.*[2] = *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, Alcan, 1888.
Prol. = *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. nouvelle, Paris, Hachette, 1891. — *Fond.* = *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1907.

2. Le mot « faculté » est pris ici pour désigner simplement « un ensemble de phénomènes homogènes ». Pas plus que la distinction de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, cette terminologie kantienne n'a une portée métaphysique.

se proposera Kant. Cette enquête d'un genre tout nouveau mérite un nom spécial : il l'appelle *transcendantale*[1]. (*Prol.*, p. 245, 80 ; *Crit.*[1], p. 56.)

Le procédé. — Il reste à découvrir un procédé commode pour organiser la recherche et même pour l'instituer d'une manière concrète : Kant pense le trouver dans les fameux jugements synthétiques *a priori*.

L'esprit porte deux sortes de jugements, les uns analytiques, c'est-à-dire tels que le prédicat est contenu dans la notion du sujet, par exemple : les corps sont étendus ; ces jugements offrent peu d'intérêt, ils n'enrichissent pas la connaissance (*Crit.*[1], p. 46 sq.) ; les autres, synthétiques, c'est-à-dire tels que le prédicat ajoute une détermination nouvelle à la notion du sujet, par exemple : le sucre est doux. — Mais il y a plus ; Kant croit reconnaître parmi ces derniers jugements des propositions universelles et nécessaires ; il en signale qui relèvent de la Mathématique : « La ligne droite est la plus courte ligne entre deux points » (*Crit.*[1], p. 51), — de la Physique : « Dans tous les changements du monde corporel, la quantité de matière reste la même » (*ibid.*), — de la Métaphysique : « Tout ce qui commence a une cause » (*ibid.*, p. 52). C'est là, pense-t-il, un fait remarquable ; car tant qu'il s'agit de jugements synthétiques particuliers et contingents, il est aisé d'en assigner le fondement ou la raison : si on lie à un sujet un attribut que sa simple notion ne contient pas, c'est parce que l'expérience montre la connexion réalisée, la synthèse faite. Mais ici sur quoi s'appuie-t-on ? Ce ne peut être sur l'expérience, car celle-ci n'offre jamais que des cas singuliers ; de plus, elle

1. Par extension on appellera aussi de ce nom le résultat de la recherche. Ainsi est transcendantal, dans la langue de Kant, « ce qui, antérieur à la connaissance, rend la connaissance possible ». Par contre, est dit transcendant, ce qui ne peut tomber sous l'expérience immédiate ; le mot est donc synonyme de « métaphysique ».

dit ce qui est, non ce qu'il est nécessaire qui soit ; c'est donc sur autre chose, = X. (*Crit.*[1], p. 48 ; cf. *Prol.*, p. 84 sqq. ; rapprocher *Crit.*[2], p. 16 sq.) Or ces jugements synthétiques, qu'on peut appeler *a priori* pour signifier qu'*ils n'ont pas leur raison dans l'expérience*, forment le contenu même du savoir, puisque le savoir a pour objet, et objet unique, l'universel et le nécessaire. Dès lors, la question qui se posait tout à l'heure en termes encore abstraits et vagues peut se formuler d'une manière plus précise : rechercher les conditions de la connaissance revient à se demander *comment sont possibles des jugements synthétiques a priori.*

C'est en effet par ce biais que Kant abordera son enquête, et voici comme il la conduira : estimant posséder dans la Mathématique et dans la Physique des jugements synthétiques *a priori* d'une valeur incontestable et incontestée (*Crit.*[1], p. 53 ; *Prol.*, p. 85), c'est à ces jugements qu'il s'attachera pour remonter analytiquement aux *Conditions d'une connaissance a priori en général.* L'Esthétique transcendantale étudiera les propositions de la Mathématique (science à intuition, αἴσθησις) ; l'Analytique transcendantale, celles de la Physique (science à concepts). Il ne restera plus qu'à s'assurer si la Métaphysique vérifie les conditions trouvées (Dialectique transcendantale).

Esthétique transcendantale

La Mathématique se compose de la géométrie, qui traite des déterminations de l'espace, et de l'arithmétique dont on pourrait montrer que, se fondant sur la notion de nombre, c'est-à-dire de succession, elle a pour objet les déterminations du temps. Kant se demande comment il se peut faire que les jugements synthétiques de ces deux sciences, quoique *a priori*, échappent aux démentis de l'expérience, se vérifient en elle,

soient « objectifs ». — Si l'on pose d'un côté l'esprit, de l'autre une chose en soi, la question est insoluble ; on ne voit pas en effet pourquoi les choses obéiraient aux exigences de la pensée, à moins de supposer une harmonie préétablie entre elles et l'esprit, ce qui est un *deux ex machina* (Lettre à Herz, 21 fév. 1772). Mais on sait que la perception sensible n'atteint immédiatement que les phénomènes (voir supra, p. 2 ; *Crit.*[1], p. 353, etc...) ; ce que nous appelons un objet[1] n'est rien autre qu'une certaine synthèse de sensations. Or, il faut dans un objet de ce genre distinguer deux éléments constitutifs, car nous avons en lui le résultat d'une collaboration où la chose en soi et le sujet peuvent chacun revendiquer leur part. Appelons avec Kant, par un souvenir d'Aristote, *matière* du phénomène ce qui vient de la chose en soi, et *forme*, ce qui est dû à l'action de l'esprit. Dans ces conditions, il existe un moyen — et un seul — de répondre à la question posée : il suffit en effet que l'esprit, dans ses jugements, se restreigne à la forme des phénomènes, c'est-à-dire à ce qu'il apporte lui-même, à ce qui est sa contribution propre, pour qu'il puisse en spéculer d'avance et en juger *a priori*. Mais s'il en est ainsi, pour expliquer le paradoxe de la Mathématique et justifier en droit les jugements qu'elle porte *a priori* sur les déterminations de l'espace et du temps, il n'y a qu'à reconnaître dans l'espace et dans le temps les *formes* respectives des phénomènes extérieurs et intérieurs, c'est-à-dire l'apport de la sensibilité elle-même ; ce qui reste, la sensation, mais la sensation brute, sera la *matière*. C'est à ce parti que se résout Kant, estimant qu'il n'y a pas d'autre moyen d'assigner à ce qu'il considère comme un fait sa raison nécessaire et suffisante. (*Crit.*[1], p. 68 sqq. ; etc...)

1. Le mot objet a deux sens : phénomène et chose en soi ; on l'emploiera toujours désormais dans le premier sens (voir *Crit.*[1], p. 28, 71 sq. surtout 82 et 83).

Suivant cette conception, il faut dire que les impressions reçues par la sensibilité — et provoquées par l'action des choses en soi (*Crit.*[1], p. 39 sq., 63), nous sont d'abord données inétendues et intemporelles ; c'est l'activité subjective préconsciente, ou transcendantale, qui les développe spontanément (suivant des lois propres, identiques chez tous les hommes) dans l'espace et dans la durée. Alors seulement la conscience empirique, individuelle, en prend connaissance ; naïvement, elle croit se trouver en présence d'objets bruts, mais en fait, la Nature (= ensemble des phénomènes) est en partie l'œuvre de l'esprit, elle porte son empreinte et lui reflète ses propres lois.

A la preuve qu'on vient de voir et qui mérite seule le nom de transcendantale, Kant ajoute d'autres arguments, tendant à démontrer *directement* que l'espace et le temps sont bien *a priori* (*Crit.*[1], p. 66 sqq. ; 72 sqq.).

La conclusion de l'Esthétique transcendantale n'est pas seulement que l'impression sensible, sous peine de n'être jamais connue ou, ce qui revient au même, de n'être jamais un *objet*, devra se prêter à l'élaboration de l'activité subjective, se laisser informer à l'image de l'esprit ; ce n'est pas seulement que l'espace et le temps ne sont pas « des qualités réelles inhérentes aux choses en soi » (*Prol.*, p. 63), mais une fonction de la sensibilité et un accommodement des phénomènes ; c'est encore et surtout que les jugements synthétiques *a priori* de la Mathématique n'ont de sens et ne peuvent avoir de valeur que lorsqu'ils se bornent aux objets de l'intuition sensible actuelle ou possible. (*Crit.*[1], p. 89). Ainsi, du point de vue de la sensibilité, on ne peut rien savoir des choses en soi, — si ce n'est qu'elles sont : « Pour apparaître, il faut être. » (*Crit.*[1], p. 27.)

Analytique transcendantale

Il existe une Physique pure, c'est-à-dire une science « qui présente *a priori* et avec toute la nécessité requise pour les propositions apodictiques, les lois auxquelles la nature est soumise » (*Prol.*, p. 85). Elle est composée de jugements synthétiques tels que ceux-ci : dans les changements, quelque chose demeure (principe de la permanence ou de la substance, *Crit.*[1], p. 206 sqq.) ; ce qui arrive dans l'expérience a une cause (principe de la production ou de causalité, *Crit.*[1], p. 211 sqq.). On a donc le droit d'admettre comme existant tout ce que de pareils jugements supposent pour être légitimes. Mais quand on essaie de remonter à la source de leur possibilité, quand on se demande à quel titre l'esprit peut porter sur le monde de l'expérience des jugements qui ne se bornent pas à énoncer un fait, mais qui, une fois pour toutes, formulent une loi que les événements futurs vérifient, on se trouve acculé à un dilemme ; car cet accord des lois de l'entendement avec celles de la nature ne peut se produire que pour deux raisons : c'est que la connaissance emprunte à la nature les lois qu'elle proclame (= le sujet est soumis à l'objet), *ou* que la nature est conditionnée par la connaissance (= l'objet est soumis au sujet). *Crit.*[1], p. 123 sqq. ; *Prol.*, p. 134 sq.

Crusius seul connaissait un troisième terme : « un esprit qui ne peut ni se tromper ni nous tromper, aurait dès l'origine imprimé en nous ces lois de la nature » ; mais c'est une solution trop simple, et l'on ne pourrait en ce cas, dit Kant, discerner ce qui vient de l'esprit de vérité et ce qui vient de l'esprit de mensonge (*Prol.*, p. 134 sq. ; voir encore une autre raison, *Crit.*[1], p. 168).

Des deux hypothèses qui restent en présence, la première est contradictoire, par définition, puisqu'il s'agit de juge-

ments *a priori ;* force est donc bien d'admettre la seconde. Kant conclut : « c'est un principe — et si étrangement qu'il sonne d'abord à l'oreille, il n'en est pas moins certain — que l'entendement n'emprunte pas à la nature ses lois a priori, il les lui prescrit » *Prol.*, p. 135). — Telle est l'essence de la fameuse « déduction transcendantale ».

Kant ne veut pas dire par là que pour établir les lois de la nature on puisse toujours se passer de l'observation ; sa thèse ne vise que les lois les plus générales : tout ce qui est nécessaire pour vérifier les conditions de la connaissance peut être affirmé *a priori*, mais c'est cela seul qui peut l'être. Vouloir anticiper non seulement la forme mais le contenu de l'expérience serait une entreprise contradictoire (*Crit.*[1], 2e éd., p. 166 sqq. ; *Prol.*, p. 132). — Ajoutons encore que ce n'est pas à l'esprit *individuel* que Kant attribue la qualité de législateur ; il en fait l'apanage de la nature humaine en général : celle-ci est, par sa constitution même, la source de la nécessité qui s'imprime sur les phénomènes, l'organisatrice de la nature qui s'impose ensuite à la conscience[1].

Du coup, la notion d'objectivité est transformée : mérite d'être appelé *objectif*, ce qui vaut pour tous et pour chacun, ce qui est universel et nécessaire ; la subjectivité est la cause et la garantie de l'objectivité (*Crit.*[1], p. 167 sqq. ; *Prol.*, p. 92 sq. ; 139 sq.).

Après avoir vu par quel raisonnement Kant arrive à suspendre la nature à l'esprit, il y aurait à étudier comment il s'efforce d'expliquer le *mécanisme même de cette dépendance :* c'est l'objet de la théorie du *schématisme.* Celle-ci a pour but

1. Il faut distinguer une double application des catégories : *a*) préconsciente, mécanique, *transcendantale ; b*) consciente, réfléchie, *empirique.*

Par la première, on constitue l'objet ; par la seconde, on le connaît. La vérité consiste dans la coïncidence de ces deux usages de la raison. L'erreur vient de l'action perturbatrice de la sensibilité (*Crit.*[1], p. 291 sqq.).

de montrer comment certaines *fonctions unificatrices* de l'esprit (= catégories) entrent en jeu, — quelle préparation ont dû subir les impressions sensibles (même après que, sous l'action des *formes*, elles ont acquis de participer à l'étendue et à la durée) pour être accessibles à une élaboration ultérieure et apparaître enfin, devant la conscience, comme phénomène, c'est-à-dire comme objet. Mais cette machinerie transcendantale, nous intéresse peu ici. Directement, le succès ou l'insuccès du schématisme tel que Kant l'a construit, ne fait rien pour ou contre la position doctrinale qui a rendu un schématisme nécessaire[1].

Une grande conséquence doit ressortir de l'Analytique ; on peut la formuler en deux thèses complémentaires :

a) La science, c'est-à-dire la connaissance, est nécessairement limitée à l'expérience actuelle ou possible. Son objectivité venant de ce que l'esprit lui-même pose les conditions de l'apparition des phénomènes, cette objectivité cesse dès qu'il s'agit des « choses », lesquelles n'apparaissent pas, ne peuvent apparaître. Ainsi l'on trouve tout à la fois ce qui garantit la science et ce qui la limite.

b) La métaphysique, s'occupant de ce qui n'apparaît pas, n'est pas une connaissance *objective*. On doit même dire qu'elle n'est pas une connaissance du tout : une connaissance implique un objet ; or on a vu qu'un objet est le résultat d'une fusion de l'*intuition* fournie par la sensibilité et du *concept* fourni par l'entendement ; mais la métaphysique, par définition, se prive de toute intuition sensible : elle reste donc en face de simples concepts. — La raison croit spéculer sur l'Être, mais elle spécule sur ses propres « idées » ; ses démarches sont dialectiques, ce qui, chez Kant, signifie illusoires (*Crit.*[1], p. 291).

1. Voir ci-après *La Théorie de l'expérience d'après Kant*, p. 55.

Dialectique transcendantale

Si les conclusions de l'Analytique sont vraies, on doit pouvoir, pense Kant, les corroborer par une étude directe de la Métaphysique. Pour cela il n'y a qu'à dresser la table complète des « idées » où la raison aboutit quand elle pousse ses « concepts » au delà de l'intuition (usage transcendant), et à en faire la critique. Ces idées sont au nombre de trois : celle du moi, celle du monde, celle de Dieu. En d'autres termes, la Métaphysique comprend une psychologie, une cosmologie et une théodicée rationnelles, qu'il faut examiner successivement.

a) Psychologie rationnelle (*Crit.*[1], p. 321 à 376 ; *Prol.*, p. 162 sqq.). — Nous parlons couramment du *moi*, et en un sens nous faisons bien ; c'est là, pense Kant, une réalité indéniable (v. *Crit.*[1], 2[e] ed., p. 158 ; 1[re] éd., p. 346 et 88). Mais il faut tout de suite reconnaître que l'expression est équivoque. Nous avons appris par l'Esthétique transcendantale que les phénomènes intérieurs nous apparaissent sous la forme du temps, étirés pour ainsi dire dans la durée : ainsi, le moi ne s'apparaît pas à lui-même comme il est en soi, dans son essence métaphysique, dans son existence nouménale, mais comme moi empirique (*Crit.*[1], p. 152, 86 ; *crit.*[2], p. 6 et 7). C'est de ce moi-là que parle le sens commun. Mais du moi pur, que savons-nous, que pouvons-nous savoir ? une chose seulement, et c'est négatif : qu'il est la condition de la connaissance, son supposé nécessaire. Est-il une substance, ne l'est-il pas, est-il matériel ou spirituel, mortel ou immortel ? Autant de questions auxquelles, suivant Kant, il est impossible de répondre, car ni l'analyse ni l'expérience ne sauraient nous renseigner. D'une part en effet on ne peut extraire de la notion de « condition »

celle de « substance », puisque ces deux notions sont adéquatement distinctes ; mais d'autre part on ne peut davantage espérer se donner l'intuition du moi pur, puisqu'il ne saurait y avoir d'intuition en dehors des lois mêmes de l'intuition (espace et temps).

Mais si nous ne pouvons arriver, lorsqu'il s'agit du moi, à la notion de substance, *a fortiori* et en conséquence ne pouvons-nous parvenir à en déterminer légitimement les autres attributs, puisqu'ils supposent la substance : une déduction de ce genre est donc toute verbale. C'est de ce point de vue que Kant critique les arguments classiques pour la substantialité, la simplicité et la personnalité du moi ; — ce sont là, dit-il, autant de paralogismes transcendantaux.

b) Cosmologie rationnelle (*Crit.*[1], p. 376 sqq. ; *Prol.*, p. 171 sqq.). — La raison, s'exerçant sur l'idée du monde, démontre rigoureusement, à l'aide de principes universellement reconnus, des thèses contradictoires, ou antinomies.

1re antinomie (*Crit.*[1], p. 388 sqq.). Thèse : *Le monde a un commencement dans le temps et est limité dans l'espace.*

Preuve : Si le monde n'a pas commencé dans le temps, il faut admettre que le moment présent a été précédé par une série infinie de phénomènes, actuellement achevée ; ce qui est contradictoire (Démonstration analogue pour l'espace).

Antithèse : *Le monde n'a ni commencement dans le temps ni limite dans l'espace.*

Preuve : Ce qui se produit dans le temps est nécessairement *daté*, c'est-à-dire situé dans une série par rapport à des événements antérieurs. Mais le commencement du monde ne peut être daté que par rapport à un temps vide (= o) ; c'est-à-dire qu'il n'est pas daté du tout ; il ne s'est donc jamais produit et le monde n'a pas commencé (Dém. analogue pour l'espace).

2e antinomie (ib. p. 394 sqq.). Thèse : *Toute substance composée est composée de parties simples, et il n'existe rien qui ne soit simple ou composé de parties simples.*

Preuve : S'il n'en était pas ainsi, supprimez par la pensée toute composition, il ne reste rien, ce qui est absurde.

Antithèse : *Nul composé ne consiste en parties simples et il n'existe rien de simple dans le monde.*

Preuve : Il est de l'essence de l'étendue d'être indéfiniment divisible ; et comme les substances sont étendues, elles sont donc indéfiniment divisibles ; mais rien de ce qui est divisible n'est simple ; donc ...

3e antinomie (ib. p. 400 sqq.). Thèse : *Il faut nécessairement admettre pour expliquer le monde une causalité libre.*

Preuve : Autrement l'on n'arrive jamais à une cause première, ce qui est absurde.

Antithèse : *Une causalité libre est inadmissible.*

Preuve : Une cause qui, à un moment, se déterminerait à agir sans que cette détermination ait sa raison d'être au moins dans un état antérieur et ainsi de suite, serait un démenti formel au principe de causalité, sur lequel on s'appuie.

4e antinomie (ib., p. 406 sqq.). Thèse : *Au monde sensible se rapporte, soit comme sa partie, soit comme sa cause, un être nécessaire.*

Preuve : La série des phénomènes est contingente ; Donc...

Antithèse : *Il n'existe nulle part un être absolument nécessaire.*

Preuve : L'être nécessaire ne fait pas partie du monde, puisque celui-ci est contingent ; il n'est pas non plus la série entière des phénomènes, car la série ne peut être plus nécessaire que ses éléments ; enfin il n'est pas hors du monde, car

du moment qu'il entrerait en rapport avec le monde, il admettrait un commencement : il serait donc dans le temps, donc dans le monde, ce qui est contre l'hypothèse.

Ce jeu dialectique a un intérêt tragique. Si nous croyons à la valeur de la raison, il nous faut, dit Kant, résoudre ces antinomies. Or il n'y suffit pas « de l'art métaphysique des plus subtiles distinctions » (*Prol.*, p. 173) ; il n'y a que deux moyens de sauver la raison : *a*) ou admettre une erreur cachée dans ses hypothèses mêmes (*Prol.*, p. 177), en vertu de ce principe que « deux propositions contradictoires ne peuvent toutes deux être fausses, à moins que le concept sur lequel toutes deux reposent ne soit lui-même contradictoire » (ib.). Qu'on songe à ce que l'on pourrait déduire de la notion d'un cercle carré ! — Telle est la solution qu'il convient, suivant Kant, d'adopter pour les deux premières antinomies : il nous faut, en d'autres termes, admettre que le monde sur lequel spécule la raison, c'est-à-dire ce qui est supposé correspondre à cette idée, invérifiable dans l'intuition, d'une « totalité des phénomènes », n'est qu'un pseudo-objet, un être chimérique ; et nous sommes amenés à soupçonner que son absurdité réside sans doute en ce qu'il est une « idée », un symbole, dont on parle comme d'une « chose ». Or c'est précisément ce que l'Analytique nous prescrit de penser (*Crit.*[1], p. 428) ; — *b*) ou nier que thèses et antithèses se contredisent, et pour cela distinguer des plans différents. C'est la solution qui paraît préférable pour les deux dernières antinomies (*Crit.*[1], p. 454 sqq. ; *Prol.*, p. 181 sqq.). Nous dirons donc que dans l'univers de l'expérience il n'y a pas de causalité libre ni d'Etre nécessaire ; en d'autres termes, nous admettrons les antithèses pour le monde phénoménal. Quant aux thèses, il nous est sans doute interdit de leur donner une valeur probante pour le monde transcendant, mais rien ne

nous empêche de *concevoir* leur possibilité dans ce monde-là. La question reste donc ouverte, et si par hasard on trouvait dans la suite un moyen radicalement différent des procédés de l'ancienne métaphysique pour aborder ce problème, la tentative ne serait pas condamnée d'avance.

c) Théodicée rationnelle. — Tous les arguments pour l'existence de Dieu peuvent, suivant Kant, se ramener à trois : l'ontologique, le cosmologique, le téléologique (*Crit.*[1], p. 489).

Le premier de ces arguments est un paralogisme, car il n'y a pas de passage de l'idée à l'être (*Crit.*[1], p. 490 sqq.).

Le second, pour être complet, doit comprendre deux moments : on conclut d'abord de l'existence d'un être contingent à celle d'un être nécessaire ; on démontre ensuite que cet être nécessaire est parfait, ce qui est la notion même de Dieu. Or, dans la première partie, on fait du concept de cause un usage transcendant, donc illégitime (cf. *Analytique*) ; quant à la deuxième partie, elle est réciproque de la thèse ontologique, donc également fausse. Retournons en effet la proposition « l'être nécessaire est parfait », nous obtenons : « quelque être parfait est nécessaire » ; mais comme il ne saurait y avoir de distinction entre des êtres parfaits, on peut écrire : « tout être parfait, ou l'être parfait, est nécessaire », ce qui est la thèse ontologique (*Crit.*[1], p. 500 sq.).

L'argument téléologique ou de finalité seul est « vénérable » (*Crit.*[1], p. 510), du moins on peut l'accorder pour l'instant[1], mais il n'aboutit qu'à un architecte, et encore imparfait.

1. Ne pas oublier que la concession de Kant est ici purement *ad hominem*. Il avertit déjà que la preuve téléologique « ne supporterait peut-être pas une rigoureuse critique transcendantale » (*Crit.*[1], p. 512), et dans la *Critique du jugement*, il déniera toute objectivité au principe de finalité (*Kritik der Urtheilskraft*, 2e Theil, 2e Abtheilung, § 75).

Conclusion. — Ainsi la métaphysique est condamnée, du moins comme science. Et à nous en tenir aux résultats immédiats de la Critique, la seule attitude légitime en face de ce que l'esprit tend spontanément à concevoir comme des réalités transcendantes, est *l'attitude agnostique.*

Ce n'est pas à dire, ajoute cependant Kant, que les « idées » du monde, de l'âme, de Dieu, n'aient aucune utilité, car la tendance naturelle de la raison serait alors inintelligible : elles nous aident, comme *principes régulateurs* (*Crit.*[1], p. 522 sqq.), à systématiser nos connaissances ; ce sont des symboles utiles, ou, si l'on veut, des « foyers imaginaires » où convergent nos conceptions pour y trouver une unité apparente et commode. L'artifice de la raison correspond à un besoin architectonique.

La Morale

Le problème. — Tout comme il avait admis, sans discussion, l'existence de la science, Kant accepte maintenant, comme une donnée, celle du devoir. Dès lors le problème, analogue à celui de l'Analytique, consiste à chercher comment cette *existence de fait* est fondée *en droit.* De la solution de ce problème dépend, devant la réflexion, l'objectivité du devoir et la valeur d'une morale en général (*Fond.*, 1re section, p. 87 à 102).

Le procédé. — Si on essaie, dit Kant, de déterminer ce qu'est le commandement du devoir tel que la raison commune se le représente (= ordre universel et nécessaire), on remarque tout de suite qu'il ne saurait consister en un impératif hypothétique (Fais ceci, si tu veux cela). Un tel impératif en effet ne me commande que dans la mesure où

je veux le résultat : ainsi le devoir serait en définitive subordonné à mon bon plaisir (*Fond.*, p. 135 ; *Crit.*², v. g. p. 56). Fera-t-on appel à un nouvel impératif qui ordonne de vouloir la condition ? nous voici au rouet (*Fond.*, p. 176). Il n'y aurait qu'une solution : ce serait que tout être raisonnable voulût *nécessairement* un certain objet (celui qui constitue la condition même), et ainsi « ce serait la nature qui donnerait la loi » ; mais alors cette loi « devant être connue et démontrée uniquement par l'expérience, serait contingente en soi et impropre par là à établir une règle pratique apodictique, telle que doit être une règle morale » (*Fond.*, p. 177 ; *Crit.*², p. 31 sqq. surtout p. 40, 41, 57, 101). — Il reste donc que le devoir, *si vraiment il est*, est un *impératif catégorique* (Fais ceci).

Cet impératif a pour corrélatif le jugement par lequel s'exprime l'obligation : « je dois vouloir ceci » ; jugement par lequel un vouloir particulier, déterminé, se présente objectivement à nous comme devant être rattaché à notre volonté. — Dans le cas des jugements conditionnels (je dois vouloir ceci, si je veux obtenir cela), le vouloir, qui s'impose à moi, est rattaché à ma volonté, par l'intermédiaire d'un autre vouloir. Au contraire, dans le cas des jugements absolus (je dois vouloir ceci), le vouloir est immédiatement rattaché à la volonté. Dans le premier cas, la liaison est *analytique* (*Fond.*, p. 130 sq.), car le vouloir de la fin contient celui du moyen ; mais dans le second cas, il n'en est pas de même : la liaison est *synthétique*, car le concept de volonté ne contient pas nécessairement celui de tel vouloir particulier. Nous avons donc affaire, quand nous considérons l'impératif catégorique, à un *jugement synthétique a priori*[1] *pratique*. Dès lors la question se pose, symétrique de

1. A priori, parce que universel et nécessaire.

celle que Kant soulevait dans la critique de la raison spéculative : *comment un tel jugement est-il possible* ? A quelles conditions peut-on le considérer comme légitime, comme objectif ? (*Fond.*, p. 135).

Un moyen de faciliter la réponse sera de déterminer le contenu même de cet impératif. Il en faut trouver la formule. Les conditions de sa possibilité, de son objectivité, apparaîtront alors d'elles-mêmes, et il sera facile de se rendre compte si elles sont vérifiées en fait.

Première formule de l'impératif moral. — Distinguons deux choses, la loi objective et la maxime subjective. La première est *ce qui règle l'activité de la créature raisonnable;* son existence se déduit de cette vérité générale que « toute chose dans la nature agit d'après des lois[1] » (*Fond.*, p. 122). La deuxième est « *le principe suivant lequel le sujet agit* » (ib., p. 101, 136 ; *Crit.*[2], p. 27). Cela étant, on voit tout de suite que la maxime subjective doit être conforme à la loi ; cette conformité, c'est même tout ce que l'impératif catégorique a à me prescrire, tout ce qu'il peut me prescrire, *tout son contenu possible.*

Remarquons maintenant que la loi dont il s'agit[2] est nécessairement une loi toute formelle, elle ne saurait par elle-même avoir de matière, déterminer immédiatement une action précise, *car elle perdrait du coup le caractère même qui en fait une loi, l'universalité :* c'est-à-dire qu'on ne doit considérer en elle que cette forme, *l'universalité.* Mais alors commander *que la maxime de ma conduite soit conforme à la loi,* c'est simplement commander qu'elle soit *universalisable.* On peut donc formuler ainsi le contenu de l'impé-

1. Proposition assumée, non démontrée.
2. Cette loi pratique n'est pas à confondre avec l'impératif catégorique, appelé lui aussi loi (improprement). Elle lui est antérieure.

ratif catégorique : « N'agis que d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » (*Fond.*, p. 137 ; *Crit.*², p. 50.)

Tous les devoirs particuliers peuvent, au dire de Kant, et doivent être déduits de là. Il en donne plusieurs exemples. Ainsi il ne peut être permis de faire une fausse promesse quand on est dans l'embarras ; car si l'on généralisait ce principe, « il n'y aurait plus, à proprement parler, de promesses » (*Fond.*, p. 103 à 105 ; voir p. 139 sq.). L'universalisation de la maxime serait sa destruction. (Voir l'ex. du dépôt à garder, *Crit.*², p. 44.)

Cette formule est la plus importante. Elle suffira pour nous permettre de résoudre la question de l'objectivité du devoir. Mais lorsqu'il s'agira de découvrir les devoirs particuliers concrets qui s'imposent à l'homme, elle se montrera souvent incommode. C'est pourquoi Kant a jugé bon de lui adjoindre deux autres formules. Malgré leur inutilité relativement à la solution du problème fondamental, nous en devons parler ici, parce qu'elles font entrer en jeu certaines notions capitales de la philosophie Kantienne.

Seconde formule de l'impératif moral. les fins en soi. — Nous pouvons encore partir de ce fait que l'homme agit toujours (subjectivement) pour une fin, et chercher, en fonction de ce fait, quelle doit être la maxime de sa conduite. Or il apparaît tout de suite, dit Kant, qu'il nous faut écarter toutes les fins matérielles : celles-ci ne sauraient fonder une maxime universelle, puisqu'elles ne déterminent qu'en vertu de leur rapport à une faculté appétitive du sujet[1] (*Fond.*,

1. Notons au passage, que le raisonnement de Kant tombe, si l'on comprend sous le nom de bonheur ce qui répond non à un appétit quelconque, mais à l'appétit profond qui sourd de la nature humaine en tant que telle (Zeller : *Ueber da Kantische Moralprincip... Vorträge und Abhandlungen*, III, p. 173).

p. 148). Il reste ce qui est fin non *pour nous*, mais *en soi*, c'est-à-dire ce dont la valeur n'est pas *relative* à l'utilité qu'on en pourrait tirer, mais *absolue* (*Fond.*, p. 150 ; rapprocher *Crit.*², p. 157, 239). Avant même de savoir s'il existe de pareilles fins, nous pouvons dire que la maxime sera non de se procurer ces fins ou de s'en servir (ce qui serait contradictoire), mais de les respecter ; c'est-à-dire que la maxime sera négative, elle définira la *légalité* plus que la *moralité*. (Sur ces notions, voir *Crit.*², 126 sqq. 145.)

Mais y a-t-il des fins en soi ? oui, les êtres raisonnables et eux seuls[1]. L'homme se reconnaît spontanément une dignité qui l'empêche de se considérer comme un moyen ; même par rapport à soi. C'est ce qui distingue les *personnes* des *choses*. Ainsi la maxime sera : « agis de telle sorte que tu ne fasses servir l'humanité, tant dans ta personne que dans celle d'autrui, qu'à titre de fin, jamais comme simple moyen » (*Fond.*, p. 151). Cette maxime sert par exemple à proscrire l'esclavage, le suicide, le mensonge (ib.).

Troisième formule de l'impératif moral. L'autonomie (*Fond.*, p. 154 sqq.). — On a vu que, pour agir moralement, l'homme doit accomplir la loi pour elle-même : c'est dire, en d'autres termes, que le motif de son action ne doit pas être étranger à la loi. Or le motif sera nécessairement étranger à la loi, tant que la loi sera extérieure à la volonté (*Fond.*, p. 157), car en ce cas je ne puis obéir que par intérêt. Il reste donc que, s'il y a un devoir, il dérive de la volonté même.

Ce paradoxe nous amène à reconnaître que l'*obligation* tient à la nature hybride de la volonté, qu'elle naît d'une sorte d'opposition entre la volonté en tant qu'intelligible et

1. Voir la démonstration donnée par Kant, *Fond.*, p. 149 sqq.

la volonté en tant que sensible. Intelligible, la volonté veut nécessairement la loi ; sensible, elle est attirée par des mobiles étrangers à la loi. Si elle n'était qu'intelligible, la volonté ne serait pas libre[1], mais aussi elle ne serait pas obligée ; ce serait, dit Kant, une « volonté sainte », telle celle de Dieu (*Fond.*, p. 122 sqq. ; 169 ; 196 ; *Crit.*[2], p. 52 sq.) : la sensibilité introduit dans les décisions de la volonté un élément d'indétermination et de contingence : par ses attraits irrationnels, elle donne occasion à un choix. *C'est cette dualité qui engendre le sentiment sui generis de l'obligation :* le vouloir profond (= intelligible) fait loi pour la volonté superficielle (= sensible), et l'homme se sent forcé, *par le respect de sa propre dignité*, à s'unifier intérieurement, en contraignant la sensibilité à coïncider avec la raison. — *En ce sens*, on peut dire que la volonté est à elle-même la source de l'obligation : elle obéit à sa législation propre[2] ; mais il faut ajouter tout de suite, pour rester d'accord avec les résultats précédemment obtenus (cf. la 2e formule) : *en tant que cette législation est universelle*, c'est-à-dire portée également par toutes les volontés.

Nous obtenons ainsi la troisième formule de l'impératif moral, celle qui définit précisément l'*autonomie* (*Fond.*, p. 157) : « Agis avec l'idée de ta volonté comme législatrice universelle ». — Si tous les hommes étaient fidèles à cet impératif, s'ils veillaient à respecter leur propre autonomie, l'entente des volontés serait parfaite, et l'on verrait réalisé un système où les *personnes* seraient harmonieusement coordonnées, un « royaume des fins » (*Fond.*, p. 167 sq.).

1. Ne pas confondre la volonté intelligible et la volonté nouménale : celle-ci est à la fois intelligible et sensible (= douée des formes de l'intuition). La dualité signalée est dans la volonté nouménale elle-même, *radicalement*.

2. Ce n'est pas dans le même sens que Kant emploie le mot loi, quand il dit qu'elle est infailliblement voulue par la volonté sainte, et qu'elle est portée par la volonté elle-même. Dans le second cas, il s'agit proprement du caractère *obligatoire* de la loi (de l'obligation substituée à la nécessité).

L'OBJECTIVITÉ DU DEVOIR. — Il est temps de revenir à la question fondamentale et de lui donner la réponse sans laquelle tout ce qui précède n'aurait qu'une valeur hypothétique ; car on a bien défini *ce qu'est* le devoir ; on n'a pas encore établi, critiquement, *qu'il est.*

Grâce aux analyses précédentes, cette question est devenue beaucoup plus précise. Elle se posait tout à l'heure ainsi : à quelle condition l'impératif moral n'est-il pas illusoire ? (Voir *supra*, p. 19.) On peut l'exprimer maintenant dans ces termes : à quelle condition l'homme peut-il, doit-il, considérer comme s'adressant à lui le commandement de n'agir jamais que par une maxime universalisable ?

Il est aisé de voir, dit Kant, qu'une seule condition est requise : la liberté. Si l'homme n'est pas libre, il ne peut agir en vertu d'une loi toute formelle ; et réciproquement, si l'homme doit se déterminer par une forme intelligible, il faut qu'il échappe à ce qui règle les autres événements de la nature, — il faut qu'il soit en dehors de la causalité qui enchaîne les phénomènes, c'est-à-dire qu'ils soit libre (*Crit.*[2], p. 46 sq.).

Mais cette condition est-elle vérifiée ? Oui, répond Kant, ou du moins *tout se passe comme si elle l'était.* Peu importe, en effet, que l'homme soit ou ne soit pas libre ; de fait, *il ne peut s'empêcher de penser qu'il l'est*[1] ; et cette persuasion n'a rien d'absurde, pourvu qu'on en transporte l'objet dans le monde transcendant (voir *supra*, p. 17 sq.). Dès lors, *pratiquement*, du point de vue de la loi, c'est *tout comme* si l'homme était libre : *il ne peut s'empêcher de penser que la loi s'adresse*

1. Car, ainsi que l'explique Kant, par le fait que l'homme se considère comme être raisonnable, il se regarde comme relevant d'un monde autre que celui des phénomènes sensibles, c'est-à-dire d'un monde où il n y a aucune raison de supposer le règne de la nécessité (l. c.).

à lui. Cela suffit pour que désobéir soit se condamner (*Fond.*, p. 182 sqq.).

Ainsi, la morale est fondée ; à l'apparence du devoir correspond bien une réalité du devoir, ou du moins, pour nous, *c'est tout comme.* L'idée, la conviction de ma liberté fait de moi, *pratiquement*, le citoyen d'un monde intelligible ; par ailleurs, je suis évidemment un être sensible : nous avons donc l'inadéquation requise (voir ci-dessus) pour expliquer l'origine de ce sentiment particulier qu'on appelle l'obligation, — et en même temps un parallélisme merveilleux avec la raison pure ; car comme les concepts de l'entendement pur, s'ajoutant aux données de l'intuition sensible, rendent possibles les propositions synthétiques *a priori* spéculatives, de même c'est la liaison de la volonté pure pratique à la volonté sensible qui permet le jugement synthétique *a priori* pratique qu'est l'impératif catégorique (*Fond.*, p. 193 sqq.).

Il ne reste plus qu'à déduire les devoirs particuliers, c'est-à-dire à traiter de la « matière » de la vie morale. Il nous est inutile de suivre Kant sur ce terrain. (Voir *Les principes métaphysiques de la morale*, trad. Tissot, 1854, p. 135 sqq.)

La Métaphysique morale

Le primat de la volonté (*Crit.*², p. 218 sqq.). — La raison spéculative n'avait de légitime que l'usage immanent ; on vient de voir qu'il n'en est pas de même, selon Kant, de la raison pratique. Pour celle-ci, non seulement l'usage logique, correspondant à ces jugements analytiques qui énoncent des obligations conditionnelles, est licite, mais il en faut dire autant de l'usage transcendant, par lequel la raison formule le jugement synthétique *a priori* pratique

qu'est l'impératif du devoir[1]. Il en résulte une conséquence considérable : c'est qu'en vertu même de leur différence de portée, ces deux emplois de la raison ne sont pas *coordonnés*, mais *subordonnés* l'un à l'autre. Quand la raison spéculative a fait tout ce qu'elle peut par elle seule, et qu'impuissante à *connaître* des réalités métaphysiques, elle s'est satisfaite du moins à les *concevoir*, la raison pratique survient. Elle a *besoin*, elle, des réalités métaphysiques ; elle profite alors de ce que la raison spéculative les conçoit, et lui demande de faire, par amour pour elle, un pas de plus, en les *affirmant*.

La foi (*Crit.*[1], p. 634 à 641). — *Affirmer* sans *savoir* — affirmer, non parce qu'on connaît, mais parce qu'on a besoin d'affirmer, c'est (avec quelques précisions qu'on va voir) ce que Kant appelle *croire*. Les propositions théoriques, qui sont l'objet de ces affirmations, s'appellent des *postulats*. — La *foi* à ces postulats n'est pas proprement un *devoir* (car il ne saurait y avoir un devoir par rapport à une proposition théorique, *Crit.*[2], p. 229 ; 261) mais un *besoin*, une nécessité pratique. Et comme ce besoin tient à la nature même de la raison pratique, il est *universel ;* on peut donc dire qu'il est fondé et que l'adhésion qu'il provoque est (subjectivement) légitime.

Les postulats de la raison. — Les postulats sont au

1. D'où vient cette différence et pourquoi privilégier la raison pratique, puisqu'au jugement même de Kant (*Fond.*, p. 83 ; *Crit.*[2], p. 221) elle n'est que la raison spéculative considérée sous un autre aspect ? — Kant répond : c'est qu'ici l'on n'a plus affaire à un objet donné, *posé* une fois pour toutes (*gegeben*), qu'il s'agirait de *connaître*, mais à un acte *proposé* (*aufgegeben*), qu'il s'agit de *réaliser*. Dans le 1[er] cas, l'usage transcendant de la raison requérait, pour être légitime, des conditions que l'objet ne vérifiait pas, ne pouvait pas vérifier ; dans le 2[e] cas, les conditions ne se tiennent pas du côté de l'objet, lequel n'est pas, mais *doit* être : elles sont toutes du côté du sujet et se ramènent à la *liberté*. Or on a vu que la liberté est une condition que l'homme ne peut s'empêcher de regarder comme vérifiée.

nombre de trois : il y a la liberté, dont il a été déjà parlé, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Voici comment Kant établit, non pas (il importe de le remarquer) que l'âme est immortelle (= connaissance) mais qu'il est nécessaire et légitime d'affirmer qu'elle l'est (= foi). Réaliser le souverain bien est pour l'homme un devoir absolu ; il ne peut donc s'empêcher de le considérer comme possible. Mais il arrive cette chose étrange : si la volonté humaine réalisait un jour le souverain bien, c'est-à-dire était parfaitement conforme à la loi, toute obligation devrait cesser pour elle (v. supra) ; or cela est impossible, puisque la volonté porte en elle-même, dans sa dualité essentielle, la source permanente de l'obligation. Il faut donc admettre que la conformité requise par le devoir n'est pas une conformité *in esse*, mais *in fieri*, non pas un *état*, mais une *tendance*. Ainsi le souverain bien consiste dans un progrès indéfini ; partant, il implique l'immortalité ; l'homme ne peut donc s'empêcher de penser qu'il est immortel (*Crit.*², p. 222 sqq.).

Un processus analogue nous conduit à postuler l'existence de Dieu. D'une part, l'homme ne peut s'empêcher de concevoir le souverain bien comme lié au bonheur ; — d'autre part, l'ordre de la moralité est radicalement hétérogène à celui de la félicité. Il faut donc qu'on trouve le bonheur par la moralité sans le chercher par elle : cela ne peut se faire que s'il existe un être moral, doué d'intelligence et de volonté, qui unisse de fait entre eux la moralité de l'homme et son bonheur ; ce ne saurait être que le créateur de l'homme, Dieu. Il est donc nécessaire et légitime d'affirmer que Dieu existe (*Crit.*², 226 sqq. ; cf. 240 sqq., 257 sq.).

La foi et la science. — Ces croyances n'enrichissent aucunement la connaissance spéculative (*Crit.*², p. 4 ; 240

à 256). Dieu, la liberté, l'immortalité restent des « idées » de la raison. C'est un point délicat de la philosophie Kantienne, et qu'il importe de bien comprendre.

Si l'on disait : aux conceptions de la raison correspond un objet, par le fait même on impliquerait que l'existence de celui-ci est connue ; de même, sa nature serait, au regard de la raison, déterminée par ces conceptions mêmes. Mais l'on dit, ce qui est bien différent : Je ne puis m'empêcher de penser qu'aux conceptions de la raison correspond un objet. Dès lors *pour moi, tout se passe comme si* aux conceptions de la raison, un objet correspondait ; mais c'est là, on le voit tout de suite, un point de vue totalement étranger à la connaissance : les objets n'ont, pour ainsi parler, qu'une *existence pratique* (*Crit.*[2], l. c.). C'est dire qu'on n'en pourrait faire la matière d'une théorie : je ne me trompe pas en agissant comme si les postulats étaient vrais en soi ; mais je dépasserais mes droits, en les posant, à la façon de vérités établies, comme point de départ de spéculations. Le dogmatisme moral laisse subsister l'agnosticisme théorique[1].

La Religion[2]

La religion ne consiste en rien d'autre qu'à « considérer tous nos devoirs comme des commandements divins » (*Die Rel.*, p. 99 ; v. *Crit.*[2], p. 235). Elle dépend donc, suivant Kant, de la morale, puisque sans la morale nous ne serions jamais arrivés à lui donner un contenu ; et parce qu'elle

1. Il est aisé de reconnaître ici le point d'attache de la théorie Ritschlienne des « jugements de valeur ». La terminologie n'est pas Kantienne, mais elle s'adapte parfaitement aux idées Kantiennes (A. Ritschl, *Die Christ-Lehre von der Rechtfertigung*, 3e vol., 1874, p. 187 sq. Voir Saenger, *Kants-Lehre vom Glauben*, 1903, p. 68).

2. Source : *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. S. W. Ed. Rosenkranz, 1838.

dépend de la morale, la religion n'a pas de signification en dehors d'elle : toute théologie spéculative est superstitieuse.

C'est de ce point de vue que Kant juge le Christianisme (*Die Rel.*, p. 168 sqq.). Le contenu du Christianisme, bien compris, dit-il, coïncide avec celui de la foi rationnelle (Vernunftglauben). Par exemple, le Christianisme enseigne un péché originel, mystérieux ; mais la philosophie, elle aussi, nous force à admettre pour expliquer l'existence du mal moral, un penchant mauvais enraciné dans la nature humaine, lequel ne peut procéder que d'une mystérieuse action de la volonté nouménale. Bien plus, la philosophie peut même accepter, dit Kant, qu'on rattache le salut des hommes à la personne et à l'histoire du Christ. En effet *l'idéal* de la perfection morale, l'humanité agréable à Dieu, peut être appelée le « Fils de Dieu » par qui toutes choses ont été créées, dans la mesure même où elle est l'objet spécial des conseils divins et la fin de la création. Pour signifier que cet idéal nous est mystérieusement immanent, que nous le portons dans nos consciences, on peut dire que le Fils de Dieu, descendu du ciel, a revêtu l'humanité. Il est même utile, pour la masse, de concréter cet idéal dans un homme historique ; et c'est à bon droit, dans un but économique, que Jésus s'est présenté comme le Fils de Dieu : il reliait ainsi immédiatement l'une à l'autre la croyance rationnelle à l'idéal et la croyance historique à sa personne : c'était faire bénéficier l'une des avantages de l'autre.

D'une façon générale, il faut tendre, suivant Kant, à purifier peu à peu la religion historique jusqu'à l'amener à n'être plus que la religion rationnelle. Tant qu'on la garde, il ne faut voir en elle qu'un véhicule, se servir des faits de la Bible, comme d'un symbole à interpréter, même en dépit du sens littéral (*Die relig.*, p. 132), conformément à la religion rationnelle : la foi « ecclésiastique », tout comme l'Église visible

elle-même, a pour but d'arriver avec le temps à se rendre superflue (*Die Rel.*, p. 145 sqq.).

L'Esprit du Kantisme

Ce qui en a été vulgarisé et ce qui en reste

1. Ce qu'on appelle la nature n'est pas une donnée brute. Il n'y a pas la nature et des esprits qui la connaissent, mais une matière informe (= sensations) et des esprits qui l'organisent. L'esprit constitue la nature, et la nature le reflète.

2. La vérité ne consiste pas dans une adéquation de la connaissance et de son objet. Elle est, *ontologiquement*, dans la *régularité* de l'opération par laquelle, inconsciemment, l'esprit élabore son objet ; *logiquement*, dans la conformité de l'usage empirique des catégories avec leur usage transcendantal. — Corrélativement, l'objectivité n'est pas dans le fait d'exister en soi, mais d'apparaître identiquement à tout esprit, c'est-à-dire d'être le résultat d'une élaboration régulière ; sa marque est la *nécessité* (v. Poincaré, *La valeur de la science*, 1905, p. 261 à 271 ; A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la Religion*, p. 378).

3. La philosophie doit cesser de s'occuper d'objets, mais se restreindre à être la science du *sujet.*

4. La raison est bornée aux seuls phénomènes (= usage immanent) ; elle peut *concevoir*, mais elle ne peut *connaître*, ce qui dépasse le champ de l'expérience. En dehors de l'intuition, nos concepts n'ont plus de sens (v. A. Sabatier, *Esq.*, p. 359 sqq.).

5. L'agnosticisme métaphysique doit être complété

par le dogmatisme moral : le besoin fonde légitimement la persuasion (v. A. Sabatier, *Esq.*, p. 387).

6. La foi est l'adhésion pour des motifs subjectifs à des réalités que la morale requiert. Croire en Dieu, c'est, par le fait qu'on agit moralement, se conduire pratiquement comme si Dieu existait ; ce n'est pas se prononcer théoriquement sur son existence. Il n' y a pas ni ne peut y avoir de devoirs concernant les affirmations théoriques (= connaissance), mais seulement concernant les actes (= pratique).

7. La science et la foi sont hétérogènes : elles ne peuvent mutuellement ni se prêter secours ni se faire tort.

8. La volonté humaine est autonome, c'est-à-dire qu'elle ne reconnaît aucun maître ; pareillement, la raison humaine est autonome, c'est-à-dire que le sens propre juge de tout en dernier ressort[1].

9. Cela seul appartient à l'ordre de la moralité, qui est accompli par l'unique respect du devoir. Agir en vue de la béatitude, ou pour éviter le châtiment, ou par amour de l'humanité, est amoral.

10. La religion est fonction de la morale ; elle n'a pas d'autre contenu qu'elle, et tout ce qui est en surplus n'a qu'une valeur économique (Kant, *Die Relig.*, Ed. Rosenkranz, p. 195 ; rappr. A. Sabatier, l. c., p. 119 ; 128 ; 204).

11. L'homme est une fin en soi ; en ce sens qu'il n'est ordonné à nul autre, non pas même à Dieu.

---

1. Cette formule, ainsi que la onzième, ne saurait être donnée, telle quelle, comme l'exposé exact de la pensée Kantienne. Elle représente plutôt le parti qu'a tiré de la doctrine du philosophe le sens populaire.

DEUXIÈME PARTIE

EXAMEN DU CRITICISME

Il ne peut s'agir de faire en quelques pages une critique détaillée de la philosophie kantienne. On ne doit donc s'attendre à trouver ici que l'examen de ses principales erreurs, avec l'indication plutôt que le développement des solutions destinées à remplacer celles qu'on rejette.

Le Kantisme et l'Orthodoxie. — Il suffit, pensons-nous, d'avoir lu attentivement l'exposé qui précède, pour s'être convaincu qu'il n'y a pas d'ingéniosité qui puisse concilier le Kantisme avec la vérité catholique. Ses thèses maîtresses sont la négation même du dogme ; les reprendre une à une pour les confronter avec lui serait un travail incontestablement utile, mais il est aisé à faire : nous devons nous contenter d'en avoir fourni les matériaux. — La philosophie Kantienne a été spécialement signalée, et répudiée comme subversive de la religion, dans la lettre de Léon XIII au clergé français, 8 sept. 1899 (cf. aussi Encycl. *Æterni Patris*, 4 août 1879) ; et récemment le Saint Père Pie X, dans l'Encyclique *Pascendi*, dénonçait à la base de l'hérésie moderniste un *agnosticisme* où l'on doit reconnaître l'essence même du Kantisme.

Le Criticisme théorique

Question préliminaire : le problème et la doctrine

Le *problème* critique n'a plus de signification, et la *doctrine* Kantienne est, de l'aveu même de son auteur, simplement « absurde » (*Crit.*[1], p. 149), si l'on admet la théorie de la *perception immédiate*. En ce cas, « tout subjectivisme, y compris celui de Kant, aurait vécu ». (A. Farges, *Revue de Phil.*, juillet 1907, p. 25).

La théorie de la *perception médiate* est néanmoins soutenue de nos jours par des auteurs qu'on ne saurait suspecter de partialité pour le Kantisme. On la trouve par exemple dans le manuel si estimé de M. G. Sortais, s. j. : « La perception, dit M. Sortais, ne nous fait pas connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais d'après les effets, les sensations, qu'elles produisent en nous » (*Traité de Philos.*, I. Lethielleux, 4e éd., p. 205) ; c'est cette théorie qui circule dans l'ouvrage de M. Ch. Sentroul, *L'objet de la Métaph. selon Kant et selon Aristote*, thèse d'agrégation à l'École Saint-Thomas. Louvain, Institut. sup. de Phil. 1905 ; voir aussi Fröbes, s. j., *Auf der schiefen Ebene zum Idealismus* ? dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1907, Bd 73, Heft 7 et 8.

Entre ces deux théories, dont l'une devrait logiquement objectiver toutes les qualités sensibles, même la chaleur et le son, et dont l'autre, pour être pleinement fidèle à l'esprit qui l'inspire, devrait subjectiver toutes les qualités sensibles, même l'étendue, le débat est d'une nature strictement philosophique et scientifique. — L'avantage stratégique de la première position, la sécurité qu'elle garantit contre les entreprises d'une doctrine dont elle empêche de dire même

qu'elle garde un sens, la rendent fort séduisante pour l'apologiste ; mais est-elle confirmée par la psychologie expérimentale ? Est-elle même possible *a priori* ? Telle est la vraie question. Les nombreux ouvrages de M. A. Farges, s'attachent à montrer que oui, et qu'il n'y a rien dans les découvertes de la science la plus récente qui rende impossible l'attitude d'Aristote et de saint Thomas. Dans le même sens, il faut lire les articles de M. H. Dehove, *Sur la perception extérieure*, parus d'abord dans la *Revue de Lille*, 1905, puis dans la *Revue de philosophie*, oct. et nov. 1906 ; janv. et fév. 1907 ; le n° de juin 1907 de la même Revue renferme une critique de ces articles, sous le titre : *Le perceptionisme*. Il faut pourtant reconnaître que cette position n'a plus de partisans en dehors de l'École. Sans entrer ici dans le débat, nous devons concéder que rejeter la thèse de la perception immédiate n'est pas se prononcer par là même en faveur du subjectivisme ; c'est simplement admettre que le *problème critique* se pose : il reste à voir s'il en existe une solution satisfaisante.

En tout cas, nous allons montrer que celle de Kant ne l'est pas : la *doctrine critique* est fausse et contradictoire ; elle doit être remplacée par une doctrine franchement *dogmatique*.

A. — Erreurs fondamentales.

1. Les jugements synthétiques a priori. — La Critique de Kant repose tout entière, comme on a vu (v. supra, p. 7) sur les jugements synthétiques *a priori*. Kant lui-même nous concède que si l'on mine ce fondement, toute sa théorie s'écroule : « Ce qui pourrait, dit-il, arriver de plus fâcheux à ces recherches, c'est que quelqu'un fît cette découverte inattendue, qu'il n'y a nulle part de connaissance *a priori* et

qu'il n'en peut y avoir. Mais il n'y a de ce côté nul danger... » (*Crit.*[2], p. 16). Ailleurs, il reconnaît que si l'on démontrait la fausseté de sa conception relative aux jugements qu'il appelle synthétiques *a priori*, cela « mettrait fin à toute (sa) critique et (l') obligerait à retourner à l'ancienne méthode » (*Crit.*[1], 2e éd., p. 334). Il importe donc d'examiner ce fondement. Deux questions se posent à son sujet, l'une *réelle*, l'autre *nominale*.

a) *Discussion de la question réelle. — Kant n'a pas résolu le problème de l'origine des idées.* — La question foncière est de savoir *en quel sens* des jugements, synthétiques par définition, universels et nécessaires par nature, sont, et peuvent être dits, *a priori*. Or le paralogisme capital de Kant consiste dans l'identification, injustifiée et même injustifiable, de deux significations de portées très diverses. On peut formuler ce paralogisme dans la thèse suivante, clairement impliquée par la « Critique » : « Ce qui n'est pas donné formellement dans l'expérience (= *a priori*, *premier sens*), a sa source unique dans l'esprit (= *a priori*, *second sens*) ». En vertu de cette assomption et profitant de ce que le principe de causalité, par exemple, est *a priori* dans le premier sens, Kant, sans distinguer, le traite comme *a priori* dans le second sens. C'est transformer une définition nominale en une définition réelle, qui à son tour est *grosse de la philosophie transcendantale :* si en effet le concept de cause, par exemple, est de toutes pièces une création de l'esprit, il y a lieu de se demander : *à quelle condition* un tel concept peut-il cadrer avec l'expérience ? Mais *l'assomption de Kant est simplement fausse, et partant la recherche qu'elle provoque est sans raison d'être.*

Par cette assomption en effet, Kant affirme qu'il n'y a pas de milieu pour une connaissance entre une origine *tout*

empirique et une origine *tout intellectuelle*, c'est-à-dire entre un matérialisme qui ne demande qu'à la sensibilité le contenu de la connaissance et un idéalisme qui ne le demande qu'à l'esprit. *Or il y a un milieu.* La doctrine péripatéticienne — que Kant ne connaissait pas[1] — l'assignait depuis longtemps. Celle-ci se gardait bien en effet d'opposer entre eux la sensibilité et l'entendement, comme si l'homme était vraiment double ; mais elle demandait au *concours* de ces facultés la solution du « problème des universaux » ; car c'est de lui qu'il s'agit.

Suivant cette doctrine — qu'on ne peut ici que rappeler — le concept n'est pas produit d'une façon indépendante par l'activité de l'esprit ; et il n'est pas non plus fourni intégralement par les données sensibles ; il résulte d'une purification intellectuelle de ces données : d'elles, il retient l'objectivité (= *id quod exprimitur*), de l'esprit il acquiert l'universalité et la nécessité (= *modus quo exprimitur*). Pour prouver cette thèse, la philosophie péripatéticienne fait surtout appel à l'expérience, qui montre les opérations de l'intelligence toujours dépendantes (extrinsèquement) de celles de la sensibilité. — Voir Aristote, *Mét. IX*, 9 fin ; *De anima III ;* S. Thomas, I, q. LXXXIV sqq. ; O. Willmann (*Geschichte des Idealismus*, I (1894), § 36, II (1896), § 100, III (1897), § 71) et les ouvrages de Kleutgen, de Liberatore, du cardinal Mercier, de C. Piat (*L'intellect actif*, Leroux, 1890, p. 105 sq. ; 173 sq.), de l'abbé H. Dehove (*Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, Lille, 1907).

Tant qu'on n'a pas réfuté cette solution, le principe fondamental du Kantisme n'est pas établi. L'aurait-on réfutée, il

1. Kant n'envisage jamais comme hypothèses adverses que celles des idées nnées ou de l'harmonie préétablie ou de l'ontologisme (Platon, Cursius, Leibniz, Malebranche).

faudrait encore ou prouver que toute autre hypothèse intermédiaire est pareillement impossible, ou démontrer directement que ce qui est universel et nécessaire vient intégralement de l'esprit. C'est ce que Kant n'a pas fait, *n'a pas même essayé de faire.*

b) *La question nominale.* — Il s'agit de savoir si Kant a bien défini les termes *synthétique* et *a priori* (premier sens). Suivant les définitions qu'on donne, le même jugement sera ou synthétique ou analytique ; il pourra même devenir rigoureusement impossible, c'est-à-dire absurde, qu'un jugement synthétique soit en même temps *a priori.*

Ordinairement, on n'accorde pas, comme nous l'avons fait, que les jugements apportés par Kant en exemple (en particulier, le principe de causalité) soient synthétiques ; c'est qu'on s'appuie sur les définitions aristotéliciennes, alors que nous nous sommes mis, pour discuter Kant, à son point de vue.

Qu'il suffise de signaler ici cette question ; nous y engager paraît superflu.

2. Les antinomies (voir supra, p. 15). — Si les antinomies de Kant étaient insolubles, il faudrait concéder que sa thèse est prouvée. Kant a bien compris qu'il jouait là une partie importante, il sent le besoin de s'encourager lui-même, appelle ses preuves « irrésistibles » (*Prol.*, p. 175), s'engage expressément à défendre n'importe lequel de ses arguments (*ib.*, 177), et avoue d'avance que si l'on en peut détruire un seul « l'accusation qu' (il a) portée contre la métaphysique commune était injuste » (*Prol.*, p. 257). — En fait,

a) Dans la première antinomie : nous rejetons l'antithèse parce qu'elle constitue un paralogisme. On prend à la lettre l'expression « commencer dans le temps », et parce que cette

expression, ainsi prise, n'a pas de sens quand il s'agit de l'univers (= totalité de ce qui existe), on en conclut que l'univers n'a pas commencé du tout, c'est-à-dire a toujours existé. La seule conclusion légitime serait : l'univers n'a pas commencé dans le temps, — ce qui est très vrai, puisque c'est bien au contraire le temps qui a commencé avec l'univers. On n'a donc pas prouvé l'éternité du monde.

b) Dans la deuxième antinomie : nous rejetons la disjonction, en introduisant la conception péripatéticienne du *continu*. Nous ne voyons pas en effet comment, sans le concept de continu, on peut échapper logiquement à l'antinomie. Qui ne voudrait pas admettre cette notion aristotélicienne avec ce qu'elle implique, serait contraint, pour sauver la raison, d'admettre la thèse, c'est-à-dire de sacrifier l'objectivité formelle de l'étendue[1].

c) Dans la troisième antinomie : nous rejetons l'antithèse. Cette antinomie est la plus spécieuse. Elle porte en effet le problème en Dieu lui-même où l'on ne doit point être étonné de trouver quelque obscurité. — La preuve de l'antithèse Kantienne pèche doublement : 1) elle suppose que Dieu commence d'agir (de créer) à un moment donné, ce qui est introduire le temps dans l'éternité ; — 2) elle suppose en Dieu un passage de la puissance à l'acte, ce qui est contraire à sa notion même.

d) Dans la quatrième antinomie : nous rejetons l'antithèse : nous admettons qu'il existe un être nécessaire, cause du monde, et qui n'est pas une partie du monde, ni l'ensemble du monde. Quant à la raison apportée par Kant, elle implique la même erreur que l'antinomie précédente.

3. Les choses en soi. — Kant pose en principe, au début

1. Sur la notion du continu, voir dans ce livre pp. 145, 154, 171.

de la Critique (*Crit.*[1], p. 39, 63) que nos sens sont affectés par des objets. Mais « étant donné les explications ultérieures les objets affectants ne sauraient être les objets empiriques . car ceux-ci ne sont que nos représentations. Il ne peut s'agir non plus des choses en soi, transcendantes, car, suivant l'Analytique, toute conclusion relative à l'existence et à la causalité de pareilles choses en soi est absolument dénuée de valeur et de signification » (Vaihinger, *Commentar*, II, p. 35 ; de même Ueberweg, *Geschichte*... 9e éd., p. 329, note, et surtout p. 334, note). Il reste donc que Kant s'est contredit.

Mais cette contradiction est si fondamentale et essentielle, que le Kantisme, en tant que Kantisme, ne saurait dès lors exister, et qu'il est obligé pour vivre de se transformer, malgré la volonté de son auteur, en pur idéalisme, comme la philosophie postérieure l'a historiquement démontré.

Cette contradiction intime n'a par personne été mieux mise en relief que par le contemporain et rival de Kant, le philosophe Jacobi ; celui-ci fut le premier qui la dénonça : « D'une part, dit-il, il est contraire à l'esprit de la philosophie Kantienne de parler d'objets dont l'action sur les sens évoquerait des représentations ; d'autre part, sans ce postulat, on n'arrive pas à comprendre qu'une voie reste ouverte à cette philosophie... Je dois avouer que cette difficulté ne m'a pas peu retenu dans l'antichambre... ; pendant des années, à plusieurs reprises, je dus recommencer la « Critique de la raison pure » : Sans la supposition des choses en soi, je ne pouvais entrer dans le système, — avec cette supposition, je ne pouvais y rester. » (Jacobi, *Werke*, Leipzig, 1812, II, p. 303.)

Pour épargner à Kant cette contradiction, on a tenté diverses voies. (Voir Riehl, *Kritik.*, I, p. 432 ; B. Erdmann, *Prolog.*, liii, lxiv ; *Krit.*, p. 40 sqq.; K. Fischer, *Kr. d.*

Kant. Philosophie, p. 24 sqq. ; Boutroux, *Revue des Cours*, mars 1905, p. 205 ; Delbos, *La phil. pratique de Kant*, p. 197 à 203.) On a nié que Kant ait admis l'existence de choses en soi (Fichte ; et de nos jours, entre autres, Cohen : *Kants Theorie der Erfahrung*, 2e éd., p. 168 à 170 ; *Kommentar zu I. Kants Kritik*, Leipzig, Dürr'sche Buchh., 1907, p. 22 sqq. et passim). S'il y a, en particulier dans la Critique de la raison pure, des passages équivoques où l'on peut disputer sur la question de savoir de quels *objets* il s'agit (par ex. *Crit.*[1], 2e éd., p. 237 sqq.), d'autres endroits sont assez clairs pour écarter tout doute. Voici les principaux : *Crit.*[1], pp. 39, 63, 80 ; *Proleg.*, pp. 71, 72, 80, 124, 125 ; Fond., pp. 188, 204 ; *Crit.*[2], p. 6. (En faveur de l'interprétation idéaliste, on peut citer, *Crit.*[1], p. 286 sq.) — Aussi bien Kant a protesté expressément contre les déformations de sa pensée par des disciples qui prétendaient s'attacher à l'esprit plus qu'à la lettre ; il a maintenu, non sans irritation, que les expressions de la Critique doivent être prises « à la lettre » (voir sa *Déclaration relative à la Doctrine de la science de Fichte*, 7 août 1799 ; cité par Vaihinger, *Commentar*, II, p. 15). L'objection de Jacobi porte donc à plein contre le Kantisme[1]. — Il ne nous appartient pas de suivre celui-ci dans son évolution idéaliste.

B. — **Indications concernant quelques points secondaires de la Critique de la Raison pure.**

1. Esthétique transcendantale. — La preuve transcendantale (voir supra, p. 6 sqq.) de la subjectivité du

1. On peut encore donner à l'objection de Jacobi une autre forme : Kant se sert du principe : « Pour apparaître, il faut être » afin d'éviter ce qu'il appelle, avec raison, une absurdité, et pouvoir affirmer l'existence des choses en soi (voir supra, p. 7). Or il n'a pas le droit d'employer ce principe, car on ne peut savoir qu'il existe des choses en soi, si l'on ignore tout de leur nature. (Ainsi raisonne E. Zeller contre Kant ; voir *Gesch. d. deutschen Phil.*, München, Oldenbourg, 1873, p. 514.)

temps et de l'espace (c'est-à-dire de leur non-réalité comme attributs des choses en soi), se fondant tout entière sur la théorie des jugements synthétiques *a priori*, est réfutée avec cette théorie même (voir supra, p. 35 sq.).

Quant aux arguments spéciaux ou *métaphysiques* qu'y ajoute Kant, on peut en voir la teneur et la critique dans n'importe quel manuel. H. VAIHINGER résume les principales controverses auxquelles ils ont donné lieu (*Commentar*, II, p. 290 sq..) Mais la doctrine même de la subjectivité du temps et de l'espace déborde les preuves qu'en a données Kant, et le kantisme lui-même.

2. ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE. — Cette section de la Critique est la plus difficile. On y peut distinguer deux parties : celle que nous avons résumée (voir supra, p. 9 sq.), où Kant cherche à fonder l'objectivité des catégories, en faisant dépendre de l'esprit la nature ; et celle où Kant explique en détail le mécanisme de cette dépendance. Dans la première partie, Kant argumente en vertu des mêmes principes dont il a été montré ci-dessus le non-fondé (v. supra, p. 34 sq.) ; il suppose qu'on ne peut tirer de l'expérience rien d'universel et de nécessaire, et il équivoque sur les deux sens du mot *a priori :* son raisonnement n'a donc point de valeur. — Quant à la seconde partie, elle est trop complexe pour être examinée en quelques lignes. Nous nous contenterons de signaler l'objection principale, et, à notre avis, insoluble, qu'on doit faire au système : *a*) D'une part, pour expliquer l'action transcendantale des catégories, *il est nécessaire* de supposer une certaine prédisposition et comme une hétérogénéité qualitative dans la matière brute ; Kant n'en parle pas, mais *il doit* l'admettre. (Ainsi DUNAN, *Essais de Philosophie*, 1902, p. 215 ; voir RABIER, *Psychol.*, p. 390 ; UEBERWEG, *Geschichte...* 9e éd., p. 326.) — *b*) D'autre part, si

le phénomène varie avec la nature de la chose en soi, celle-ci n'est pas inconnaissable : le phénomène peut servir en quelque façon à la déterminer ; et la thèse agnostique de Kant est réfutée par Kant lui-même. (Ainsi Zeller, *Gesch. d. d. Phil.*, 1re éd., p. 513 ; Paulsen, *Die Kultur der Gegenwart, Systematische Philosophie*, 1907, p. 396.)

3. Dialectique transcendantale.

a) *Psychologie :* La distinction du phénomène et du noumène « n'a pas de signification » quand il s'agit du sens interne. Si elle en présentait une, quand il était question des objets extérieurs, *c'est parce qu'on supposait médiate la perception des sens.* Mais la perception de la conscience (sens intérieur) est nécessairement immédiate. Un intermédiaire ici « est une fiction vide, inventée pour le parallélisme de l'espace et du temps » (Paulsen, l. c., p. 397 ; de même dans son *Im. Kant*, trad. anglaise. London, 1902, p. 250 ; Ueberweg fait la même difficulté, *Geschichte...* 9e éd., p. 321). — Si la perception est immédiate, ce que je perçois n'est pas le phénomène d'autre chose, c'est la chose même perçue, c'est-à-dire le moi sentant, pensant, voulant ; et l'on peut donc arriver à déterminer sa nature.

b) *Théodicée :* La réfutation de l'argument ontologique, renouvelée par Kant, avait déjà été faite par saint Thomas (*De Veritate*, quæstio x, artic. 12) — Quant à la réduction de l'argument cosmologique à l'ontologique, elle est nettement sophistique. En effet, dans l'argument ontologique la proposition : « l'être parfait est nécessaire [A] ne suppose prouvée aucune existence. C'est une proposition que nous pouvons appeler *logique* ou *essentielle ;* et l'argument ontologique consistera précisément à arriver, à l'aide de cette proposition, à l'affirmation d'une existence. Par contre,

dans l'argument cosmologique, la proposition : « l'être nécessaire est parfait » suppose l'existence de l'être nécessaire déjà prouvée *a posteriori :* c'est une proposition *existentielle ;* telle est donc bien aussi la proposition qui en résulte par conversion : « Quelque être parfait est nécessaire » ou cette autre, qu'on considère comme matériellement équivalente : « l'être parfait est nécessaire [B] ». Ainsi, les deux propositions A et B, malgré l'identité apparente de leur énoncé, diffèrent foncièrement entre elles, comme une proposition purement logique diffère d'une proposition existentielle. User de leur ressemblance verbale pour ramener l'argument cosmologique à l'argument ontologique, c'est donc commettre un sophisme. C'est ce que fait Kant.

Le Criticisme moral

A. — Erreur fondamentale.

Il est absolument indispensable à la morale Kantienne d'établir sa propre nécessité. A raison même du caractère nouveau et paradoxal qu'enferme l'entreprise de fonder une Ethique purement *formelle,* c'est-à-dire où la considération du bien ou du bonheur n'ait qu'un rôle secondaire et dérivé, Kant doit — et il l'a bien compris — prouver qu'aucune considération de ce genre ne saurait servir de base à une morale. La solution kantienne ne peut se proposer : elle n'a que la ressource de s'imposer ; elle est intelligible si elle est inévitable. — Or, loin de nous avoir contraint à admettre sa solution malgré son étrangeté, Kant a échoué dans l'entreprise de lui frayer un accès : un principe de morale *matérielle* reste debout : l'*eudémonisme péripatéticien n'a pas été réfuté.* (Ainsi, Ueberweg, *Geschichte,* 9e éd., p. 349 ; Zeller, *Vorträge u. Abhandlungen,* III, p. 173 ; voir Trendelenburg

Der Widerstreit zw. K. u. Arist. in der Ethik, Hist. Beiträge, III ; CATHREIN, *Moral philosophie*, 2e éd. I, p. 204 sqq.)

Kant concède qu' « il y a une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables..., un but que tous se proposent effectivement en vertu d'une nécessité naturelle, et (que) ce but est le bonheur » (*Fond.*, p. 127). Il concède également que, en ce cas, tout impératif qui commande de vouloir le moyen est analytique (*ibid.*, p. 131 sq.) et que « sur la possibilité d'un impératif de ce genre, il n'y a pas l'ombre d'un doute » (*ibid.*, p. 133). Seulement, pour Kant cette possibilité est théorique ; en fait, ces impératifs « ne peuvent commander en rien » (*ib.*, p. 132), ils *conseillent ;* ce sont des impératifs *de prudence.* Et la raison en est qu'on ne peut, dit Kant, déterminer avec certitude et précision ni ce qu'est le bonheur ni ce qui conduit au bonheur (*ib.*, p. 133). Le bonheur est en effet, suivant lui, « un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques » (l. c.) et variable avec les sensibilités. Quant à déterminer ce qui l'engendre, « il faudrait pour cela l'omniscience » *(l. c.)*, capable de calculer toutes les suites de chacun de nos actes.

Or, 1) il est faux qu'on ne puisse déterminer avec précision la nature du bonheur auquel aspire toute créature raisonnable. En effet, qui ne s'est pas fermé, par une critique destructive, le champ des considérations métaphysiques, n'a pas de peine, en s'élevant au-dessus du sensible et de l'empirique, à découvrir que le bonheur parfait consiste nécessairement dans la possession de Dieu (voir S. THOMAS, 1a 2ae q. II, et III ; *Sum. c. gentes*, l. 3, c. XXV à XXXVII et LXIII) ; — 2) il est faux qu'on ne puisse rattacher avec certitude au bonheur aucun acte humain. Cela sans doute est impossible tant qu'avec Kant on conçoit le bonheur comme une satisfaction de la sensibilité (*Crit.*[2], p. 31 sq., surtout

40, 41) et qu'on cherche à déterminer quelle espèce d'actes est de nature à le produire, pour ainsi dire, automatiquement. Mais si le bonheur est dans la possession de Dieu, le problème revient simplement à se demander à quelle sorte d'actes Dieu a attaché le don ineffable de lui-même et il est possible de montrer que c'est aux actes moralement bons (voir S. Thomas, 1ª 2ae q. v, a. 7).

Sans entrer dans l'exposé des considérations qui fondent cette doctrine, il nous suffit pour l'instant de pouvoir dire, en nous référant à elle, que la philosophie chrétienne renferme une solution du problème déclaré par Kant insoluble. Et comme cette solution est certaine, le principe de la morale kantienne n'est pas seulement une hypothèse sans raison d'être, c'est encore nécessairement une hypothèse fausse.

B. — Indications concernant quelques points secondaires.

1. L'impératif catégorique ne s'adresse a personne. — Il semble évident que Kant n'est pas arrivé à dominer l'idée qu'il se faisait des rapports de l'obligation avec la volonté et la liberté. Telle qu'elle se présente à nous, sa doctrine est grosse de contradictions : la clarifier, c'est la détruire.

C'est le noumène qui est libre, et c'est lui sans doute qui est l'obligé. Les actes qui se succèdent dans le temps sont la monnaie de l'acte nouménal ; la série est libre, les éléments ne le sont pas. Cela revient à dire que l'obligation n'a rien à voir avec notre monde, qu'il n'y a pas de morale pour nous qui en parlons. — Ou bien l'on pose, ce qui semble moins conforme à la pensée kantienne, que c'est le phénomène qui est obligé. On aboutit alors à ces contradictions : c'est le noumène qui est libre et le phénomène qui est obligé, lequel d'ailleurs ne saurait l'être, n'étant pas libre. — Que si enfin,

quelqu'un s'avisait de soutenir que c'est l'homme à la fois nouménal et phénoménal qui est le sujet indivisible de l'obligation, il est clair que celui-là ne dirait rien[1].

2. La moralité est déterminée d'une façon incohérente. — Kant détermine *en principe* la moralité des actes par l'aptitude de leur maxime à être érigée en loi universelle ; *en fait*, il ne peut se tenir à ce point de vue, et il juge de la moralité par les conséquences. (Ce point est bien mis en relief, par Windelband, *Gesch. d. neueren Philosophie*, 2e éd., 1904, II, p. 115 sqq. ; Zeller, *Vorträge*, pp. 165s qq. 179 ; Catherein, *Moralphilosophie*, 2e éd., I, p. 207 sq.) — Comment reconnaît-on en effet qu'une action est susceptible d'être érigée en loi universelle ? « A cette question, le principe de Kant ne donne aucune réponse, et même il ne peut en donner, car il est un principe purement formel, étranger à toute considération d'un but ou d'un résultat » *(Zeller, l. c.)*. Il faut donc recourir à l'expérience, et Kant ne fait pas autre chose quand il s'agit de déduire des devoirs nouveaux déterminés. Le criterium, essayé d'abord, et placé dans la contradiction logique qu'impliquerait l'universalisation d'une maxime, est souvent trompeur : l'égoïsme, par exemple, transformé en loi, n'a rien d'absurde ; il est pourtant — et de l'aveu même de Kant, — immoral.

3. L'autonomie kantienne ne peut rendre compte de l'obligation. — Selon Kant, le fondement ou la source de l'obligation est dans la nature humaine elle-même,

1. Que Kant n'ait pas eu des idées nettes sur sa propre conception de la liberté, cela ressort des contradictions expresses où il tombe quand il en parle, regardant la liberté tantôt comme un fait, tantôt comme un postulat. Voir sur ce point Saenger, *Kants Lehre vom Glauben*, Leipzig, 1903, p. 112. (D'autres contradictions sont notées, pp. 40, 68, 81, 116 sq.)

dans la nécessité morale où se trouve l'homme de s'unifier intérieurement, de ratifier par sa volonté sensible l'attrait de sa volonté intelligible, et l'on pourrait dire, de *vouloir ce qu'il veut.*

Or, cette vue renferme un élément de vérité, et c'est sans doute ce qui, en elle, a séduit tant d'esprits. Trop souvent, des exposés indiscrets de la doctrine traditionnelle ont représenté l'obligation comme fondée simplement sur un commandement tout extérieur ; comme si l'obligation ne devait pas avoir, sous peine d'être sans prise alors même qu'elle ne serait pas sans sanction, un point d'attache et d'appui dans la nature elle-même. C'était prêter à l'objection si souvent reproduite, et que nous retrouvons encore chez Zeller : si l'obligation vient de ce que Dieu commande, il faut démontrer l'obligation d'obéir au commandement de Dieu (*Vorträge...* III, p. 182). Et en effet l'obligation (ou nécessité morale absolue de vouloir quelque chose) est inintelligible, si elle ne se fonde pas sur un vouloir primitif et nécessaire, inséparable de la nature humaine. Alors seulement peut s'expliquer la *nécessité disjonctive* (qui est l'essence de l'obligation) : *ou* faire ce qui m'est commandé — *ou* renier, par un acte libre de ma volonté, ce vers quoi ma nature tend nécessairement comme vers sa fin, c'est-à-dire, ce que je ne peux pas ne pas vouloir. — Ainsi l'obligation, n'est pas, suivant la doctrine traditionnelle, le résultat d'un commandement sans plus. Pour qu'à un commandement réponde l'obligation, non seulement en droit, mais *en fait*, il faut encore que l'ordre extérieurement intimé rencontre une connivence intime et comme une complicité dans la nature. En ce sens, l'homme ne subit pas de contrainte tout extérieure : il est autonome. Mais cette autonomie est bien différente de l'autonomie kantienne ; loin de se suffire, elle nous force à aller plus loin ; car il faut encore assigner

la cause de cette connivence intérieure, en répondant à la double question :

a) D'où vient cette tendance nécessaire, ce vouloir foncier et inéluctable imprimé dans la nature humaine et qui servira de point d'appui à une obligation ?

b) D'où vient que telle et telle action sont liées *efficacement* à l'assouvissement de cette tendance, et sont par là même *obligatoires* ?

Or on doit répondre :

a) Que c'est Dieu qui, en créant notre nature, a imprimé en elle l'inéluctable désir de la béatitude.

b) Que c'est encore lui — et ce ne peut être que lui — qui a relié efficacement la réalisation de ce désir, c'est-à-dire la *donation de lui-même*, à l'accomplissement par nous de certains actes.

Ainsi, Dieu est la source *dernière* de l'obligation. La volonté de l'homme obéit à la volonté de Dieu, *elle est hétéronome*. S'en tenir à l'autonomie, c'est rendre l'obligation inintelligible.

C. — Le kantisme jugé par ses conséquences.

Comme système, le kantisme devait donner naissance à l'idéalisme absolu. Il suffisait pour cela de supprimer la « chose en soi », quitte à déduire de l'esprit lui-même cette *donnée première*, que Kant demandait à l'action *mystérieuse* et *contradictoire* d'un noumène. Sous les yeux du maître vieilli, qui protestait, Fichte opéra cette transformation. — De rare philosophes, avec Herbart, restent fidèles au réalisme inconséquent de Kant (de nos jours, par exemple, A. Riehl, *Logik u. Erkenntnistheorie*, dans *Systematische Philosophie*, Berlin, 1907 ; Poincaré, *La valeur de la science*, p. 262) ; mais la grande majorité suit

Fichte dans son virement idéaliste (Schelling, Hegel, Schopenhauer ; plus près de nous, Renouvier, *Le Personalisme*, V ; voir *Essais de Phil. générale*, 1859, 2e essai, p. 7 ; Lachelier, *De l'Induction*, Alcan, 1896, p. 118 et passim ; A. Sabatier, *Esquisse d'une Phil. de la Religion*, p. 376 ; Le Roy, *Dogme et critique*, p. 236, note ; 161 sqq., etc. ; Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 223).

Par ailleurs, en retirant à la conscience l'intuition du moi pur ou nouménal, Kant rendait la nature de celui-ci mystérieuse ; et il avait beau, par la suite, arriver à lui attribuer une liberté et l'immortalité même, on ne voyait pas clairement de quel droit ; Kant lui-même s'y embrouillait (voir Saenger, l. c., p. 112) ; surtout on ne comprenait pas la nécessité d'admettre autant de moi purs qu'il y a de moi empiriques, et même on voyait plutôt la nécessité contraire. C'est dire que le Kantisme, en laissant obscure et délibérement pendante la question de la nature du moi, ouvrait la voie au panthéisme : il n'y a, dira celui-ci, qu'un moi pur, lequel s'apparaît à lui-même, grâce aux formes de l'intuition, sous l'aspect de la multiplicité ; on peut l'appeler Dieu (Fichte l'appela *le moi ;* Hegel, *l'esprit* ou l'*idée ;* Schopenhauer, *la volonté ;* Hartmann, *l'inconscient*). Le Panthéisme complétait ainsi l'idéalisme absolu, qu'il suppose.

Cette conclusion fut encore tirée d'un autre point de vue. En effet la théorie subjectiviste de l'espace et du temps parut conduire au monisme. On raisonna ainsi : La multiplicité suppose l'espace ou le temps ; supprimez l'un et l'autre, tout se confond, rien n'est distingué ; l'espace et le temps sont, dira Schopenhauer, le vrai « *principium individuationis* ». Mais alors, en dehors du temps et de l'espace, lesquels ne concernent que les phénomènes, au point de vue métaphysique, ontologique, il n'y a qu'un être. Ainsi l'idéalité trans-

cendantale de l'espace et du temps parut entraîner la vérité du monisme. (Voir sur ce point, K. Fischer, *Gesch. d. n. Philosophie*, 2e édit., *Kant. III*, p. 302 ; Rev. G. Gallaway : *what do religious Thinkers owe to Kant*, dans le *Hibbert Journal*, avril 1907, p. 658 ; — on peut indiquer comme point d'attache à la déduction du monisme : *Critique*[1], p. 263, où l'objet transcendant est dit être d'une seule espèce *(einerlei)* pour tous les phénomènes.)

Enfin, on doit voir ici le point de départ de l'*Immanentisme* décrit dans l'Encyclique *Pascendi*. Schleiermacher, qui en est le vrai père, avait remarqué le paralogisme, par lequel Kant attribuait à l'Etre en soi la pluralité numérique qui est le fait de la conscience sensible. Pour être conséquent, le Kantisme devait se borner, selon lui, à affirmer l'immanence de l'être infini dans les individualités apparentes. Quant au rapport qui existe entre ces individualités et l'être infini, c'est dans un sentiment *sui generis* que nous en prendrions conscience, et ce sentiment est, pour Schleiermacher, l'essence même de la religion. (Cf. V. Delbos, *Schleiermacher*, p. 335 de l'ouvrage intitulé : *Le problème moral dans la phil. de Spinoza*, Paris, Alcan, 1893.)

Conclusion

Le Kantisme est mort, du moins comme système ; *l'esprit du Kantisme* vit toujours. Non seulement il anime les philosophies qui professent de ne plus s'en tenir au criticisme, mais il pénètre la pensée de savants, de littérateurs et même de théologiens, qui n'ont pas eu le goût d'étudier le système ou qui auraient manqué de préparation pour le comprendre. C'est cet esprit, diffus et insaisissable, que nous avons essayé de ramener à quelques formules (voir *supra*, p. 31) dont le

sens plénier doit être demandé à tout ce qui les précède. Ces formules ne se réfutent pas ; elles sont elles-mêmes des conclusions, dont nous avons examiné les prémisses. — On aurait pu en ajouter d'autres, et signaler aussi les vérités que le Kantisme apportait avec lui et qu'il a contribué à répandre : on a jugé préférable de marquer seulement ici, et le plus nettement possible, ce par quoi il se pose, en face de la philosophie chrétienne, comme une doctrine condamnée.

LA THÉORIE DE L'EXPÉRIENCE

D'APRÈS KANT

(1908)

LA THÉORIE DE L'EXPÉRIENCE

D'APRÈS KANT

Détermination du concept de catégorie. — Considérons les deux jugements suivants : *a*) quand le soleil éclaire la pierre, celle-ci devient chaude ; *b*) le soleil échauffe la pierre. Par le premier jugement, j'affirme entre le rayonnement du soleil et l'échauffement de la pierre une *connexion de fait*, pure coïncidence, trop fragile pour supporter une conjecture par rapport à ce qui se passera demain. Nous avons là le simple énoncé de ce que *hic* et *nunc* je perçois, énoncé dans lequel n'entre pas plus de cohésion, de stabilité, que dans mon intuition même, et dont on doit dire qu'il n'exprime pas une vraie connaissance au sens fort du mot. Kant appelle ce jugement un « jugement perceptif ». Qui n'aurait que des jugements de cette espèce vivrait dans une sorte de rêve incohérent et, recommençant à chaque instant une expérience nouvelle, serait en réalité incapable d'expérience. Au contraire, le second jugement affirme une *connexion nécessaire ;* par lui, nous échappons aux limitations du temps et de l'espace, nous dépassons les simples données de l'intuition ; il ne s'agit plus d'une coïncidence, mais d'une relation, qu'on l'appelle dépendance ou autrement. Pareil jugement est instructif ; Kant l'appelle un « jugement expé-

rimental » ; entendons par là, non pas un jugement empirique, mais un jugement qui, à l'inverse du jugement perceptif, est capable de fonder l'expérience, c'est-à-dire la science; puisque pour Kant c'est tout un. Nous pourrons encore l'appeler « objectif » pour exprimer qu'il est indépendant de ma perception individuelle et ne varie pas avec mes dispositions.

La question est dès lors celle-ci : qu'est-ce qui a permis de passer du jugement perceptif au jugement objectif ? — Kant répond : c'est le concept de *cause*, lequel unifie les deux termes « rayonnement du soleil » et « échauffement de la pierre » dans un rapport de dépendance. Désignons par le nom de *Catégorie* ce principe d'unification.

Si les termes à unifier manquaient, que resterait-il ? La possibilité ou mieux le pouvoir d'unifier. Ainsi la catégorie n'est pas un moule tout préformé que l'esprit imposerait aux phénomènes comme l'ont cru certains interprètes ; ni même un verre déformant ou coloré à travers lequel l'objet se laisserait apercevoir ; encore moins une idée, un « concept » au sens ordinaire du mot. La catégorie est une *fonction de l'esprit.*

Il nous faut approfondir ce point, et pour cela trancher d'abord la question suivante : du concept ou du jugement, lequel est le premier ? La scolastique répond : c'est le concept ; le jugement suppose les idées et les relie. Pour Kant, c'est l'inverse. Rappelons-nous que pour lui cela seul mérite le nom de jugement, qui exprime une connaissance intellectuelle, et que toute connaissance intellectuelle a pour caractère d'être universelle et nécessaire. D'autre part, tout jugement, en un sens, est analytique : le prédicat est dans le sujet, il doit y être, ou bien l'acte de l'intelligence est monstrueux. Si nous exceptons cependant les jugements tautologiques et purement explicatifs dont l'importance

du point de vue de l'extension des connaissances est nulle, il est de fait, selon Kant, que dans nos jugements (universels et nécessaires) la *notion* du prédicat n'est pas comprise dans la *notion* du sujet. Dès lors, si nous ne pouvions faire appel qu'à des notions, c'est-à-dire à des idées simples, il serait sans doute impossible d'expliquer comment l'acte d'intelligence qui les rapproche garde quelque chose de rationnel. Par contre, la difficulté disparaîtrait, si l'on pouvait montrer que les notions, que le jugement rapporte l'une à l'autre tout en les distinguant, faisaient ensemble partie intégrante d'une unité antérieure et supérieure : car alors le jugement, consistant dans la résolution de cette unité, serait en vérité une analyse, l'*analyse d'une synthèse*.

Appelons cette unité supérieure le *concept*. Par le fait, c'est le sens même des fameux jugements synthétiques *a priori* qui s'éclaire d'un nouveau jour ; le problème, en effet, n'est pas : comment à un concept, déjà donné comme tel, l'intelligence unit-elle un autre concept qui n'y est pas contenu, mais : comment sommes-nous en fait en possession de concepts ? Et la réponse qu'une partie de l'*Analytique* va se donner pour tâche d'expliquer et de justifier peut déjà, par anticipation, s'exprimer ainsi : Les concepts, sujets prédestinés des propositions universelles et nécessaires, sont l'œuvre de la catégorie. Antérieurement à tout jugement de la conscience empirique, une activité inconsciente intervient pour créer le concept par un rapprochement synthétique de notions ; le rôle de l'entendement consiste simplement à dérouler le contenu dont le concept a été bourré.

De ce point de vue, ce que nous avons appelé tantôt un jugement objectif ou expérimental nous apparaît comme n'étant rien autre qu'un jugement par concept ; et la question

que nous énoncions ainsi : de quel droit passer du jugement perceptif au jugement objectif, aurait donc pu être posée sous cette forme plus précise : Comment l'intuition devient-elle concept ?

Déduction métaphysique des catégories. — Il ne suffit pas d'avoir découvert l'existence et le rôle de la catégorie, c'est-à-dire d'une fonction unificatrice. Il faut encore, si l'on veut pouvoir constituer la logique spéciale qui en gouverne les opérations, descendre au détail et rechercher si la catégorie est unique, ou s'il y a lieu d'en reconnaître plusieurs.

Or, on voit tout de suite que, puisque le rôle de la catégorie est de souder entre eux les deux termes d'un jugement pour en constituer le concept, il y a lieu d'admettre autant de catégories qu'il y a d'espèces ou formes originales de jugements. Il suffit dès lors de dresser la table logique des jugements : elle sera le type sur lequel nous calquerons la table transcendantale des catégories de l'entendement. Ce travail est l'objet de ce qu'on appelle la « déduction métaphysique des catégories ».

Il importe souverainement que notre table des jugements soit complète ; et pour cela il convient de procéder, non pas empiriquement, mais par principe. Si l'on fait abstraction du contenu, on ne peut considérer les jugements que de quatre points de vue : celui du sujet, du prédicat, du rapport entre le sujet et le prédicat, enfin du rapport entre le jugement lui-même et l'esprit qui juge ; et il n'y a que trois sortes de jugements possibles à chaque point de vue. Le résultat de cette déduction s'exprime dans la table suivante :

TABLE LOGIQUE DES JUGEMENTS

1

Quantité des jugements :

Universels ;
Particuliers ;
Singuliers.

2

Qualité :

Affirmatifs ;
Négatifs ;
Limitatifs.

3

Relation :

Catégoriques ;
Hypothétiques ;
Disjonctifs.

4

Modalité :

Problématiques ;
Assertoriques ;
Apodictiques.

Expliquer dans un plus grand détail cette déduction est, pensons-nous, œuvre inutile. Il suffira d'ajouter quelques remarques, à la suite de Kant. Que faut-il entendre par un jugement limitatif, ou indéterminé ? C'est un jugement de cette forme : l'âme est non-mortelle. Ce jugement, dit Kant, peut être considéré sous deux aspects : en tant que logique, il est négatif, mais en tant qu'existentiel, il *limite* simplement le nombre indéterminé des êtres possibles qui restent soumis à la mortalité. Les jugements problématiques, assertoriques, apodictiques, sont respectivement ceux que porte l'esprit quand il tient l'énoncé comme possible, comme réel, ou comme nécessaire.

A chaque espèce de jugement doit évidemment correspondre une fonction unificatrice *a priori ;* il y a donc douze catégories, et la table suivante est complète :

TABLE TRANSCENDANTALE DES CATÉGORIES

1
de la quantité :
Totalité ;
Pluralité ;
Unité.

2
de la qualité :
Réalité ;
Négation ;
Limitation.

3
de la relation :
Inhérence (substance);
Causalité;
Action réciproque.

4
de la modalité :
Possibilité ;
Être ;
Nécessité.

La table logique des jugements et la table transcendantale des catégories se répondent comme deux morceaux de musique écrits sur des tons différents ; ce que l'une exprime du point de vue réel, l'autre le symbolise sous une forme abstraite ; cela tient à l'identité de l'esprit, le même dans toutes ses démarches ; et c'est ce qui nous a permis de passer d'une table à l'autre. Ainsi, le jugement hypothétique (si A est B, C est D) n'est rien autre, sous une forme abstraite et pour ainsi dire évidée, qu'une projection logique du concept de cause : une cause est à son effet précisément ce qu'est l'antécédent au conséquent dans le jugement hypothétique. Ou encore : le jugement catégorique (A est B) n'est qu'une traduction des *relations* qu'on reconnaît entre la substance et l'accident : ceux-ci sont entre eux dans le même rapport que le sujet et le prédicat dans le jugement catégorique.

Certains rapprochements peuvent paraître assez naturels ; d'autres sont certainement arbitraires. Kant qui avait beaucoup travaillé à cette table, et qui en était très fier, reconnaît lui-même, dans la seconde édition, que le rapport entre la

forme du jugement disjonctif et la catégorie de la réciprocité n'est pas bien clair. Après de pénibles efforts, il n'arrive à signaler qu'une analogie tout extrinsèque qui ne mérite pas de nous retenir[1].

Déduction transcendantale. — Il ne suffit pas d'avoir fait un relevé des catégories : il faut encore expliquer plus précisément leur rôle, surtout justifier leur intervention. Car enfin ce pouvoir merveilleux de créer, antérieurement à l'expérience, par une opération mécanique dont la conscience ne sait rien, des concepts qu'ensuite l'expérience vérifie, que l'entendement empirique accepte et qu'il déroule, soulève une réelle difficulté : comment se fait-il que l'expérience s'accommode de ce qui a été fait en dehors d'elle ? En d'autres termes, *d'où vient la valeur objective des concepts* ou, ce qui revient au même, des catégories ? Kant appelle la réponse à cette question « déduction des concepts » ou encore « déduction transcendantale[2] ». C'est dans toute la *Critique de la Raison pure*, avec le schématisme, la partie la plus obscure : sur ce point, l'accord est unanime[3].

Que faudrait-il pour que l'accord de l'expérience et des catégories s'expliquât, bien plus, pour qu'il parût métaphysiquement nécessaire ? Une chose suffirait, c'est que le jeu des catégories se trouvât être la condition indispensable de l'expérience elle-même. Si, en effet, l'on arrivait à montrer que

1. Cf. Traduction Tremesaygues, p. 115. — Renouvier a fait de la table des catégories une critique détaillée et souvent très juste : *Essais de critique générale*, deuxième édition, pp. 207, sqq.

2. Par analogie avec la solution de la question *quid juris* que les jurisconsultes appellent déduction. Cette déduction est *transcendantale* par le fait même qu'elle traite de ce qui doit *conditionner a priori* la connaissance.

3. Kant avait employé plus de dix ans à composer cette partie de son système ; il n'en était point satisfait lui-même. Dans la deuxième édition de la *Critique* il modifie la déduction transcendantale et change encore de terminologie. Nous donnons la préférence au texte de la première édition.

l'expérience ne pourrait jamais être donnée, c'est-à-dire qu'une connaissance intellectuelle quelconque serait impossible, au cas où les catégories feraient défaut, il serait rigoureux de conclure de l'existence même de l'expérience, considérée comme un fait, à la légitimité des catégories.

Suivons Kant dans cette démonstration. On pourrait la faire en examinant successivement chacune des catégories ; un procédé plus rapide consiste à prendre l'élément commun qui se retrouve dans chacune d'elles, qui fait leur essence, et à montrer que sans cet élément aucune espèce d'expérience n'est possible. Or, si l'on fait abstraction de ce qui différencie les catégories, il reste — ce qu'on savait déjà — que la catégorie est foncièrement un *pouvoir d'unification (pure)*. Dès lors, il ne s'agit plus que de parcourir tous les degrés qui conduisent de la connaissance sensible embryonnaire à la connaissance proprement dite, et de montrer que l'un quelconque de ces degrés est absolument impossible sans une série de synthèses pures qui s'impliquent l'une l'autre, et dont la dernière, qui comprend toutes les autres, est, par attribution, l'œuvre propre de la catégorie. Il nous faut examiner la série d'opérations dont la subconscience est le théâtre, voir comment, avec le peu de matière que, sous forme d'impression sensible, lui a livrée l'objet en soi, l'âme construit, par un art impersonnel, ce que la conscience empirique prendra à son éveil pour un objet brut.

Premier degré ou première unification : le point de départ de toute connaissance est dans l'intuition sensible ; celle-ci étale ses données dans l'espace et dans le temps ; or, nous ne pourrions, dit Kant, obtenir une *synopsis*, c'est-à-dire mettre en série des éléments sensibles (que ce soit dans l'espace comme les couleurs ou dans le temps comme les sons), sans une activité synthétique. Qu'est-ce qui empêche, en effet,

que les sensations contemporaines ou successives de lumière ou de tact se fusionnent en une seule, comme c'est le cas pour les odeurs ? Ce ne peut être que l'acte par lequel le sujet sentant maintient chaque élément distinct des autres dans l'opération même qui les relie en série spatiale ou temporelle. Cet acte est ce que Kant appelle la *synthèse de l'appréhension*. Cette synthèse est *pure*, puisque sans elle les représentations mêmes (incontestablement pures) de l'espace et du temps ne seraient pas possibles.

Deuxième degré : mais cette synthèse de l'appréhension en requiert ou mieux en implique nécessairement une autre. L'*Esthétique transcendantale* nous a appris que toutes les sensations relèvent du temps, forme du sujet ; les unes arrivent, les autres disparaissent. Pour que la synthèse de l'appréhension puisse se faire, il faut donc le pouvoir de *rappeler* les impressions passées et de les *relier* aux présentes. Si, par exemple, quand on prononce le mot ca-té-go-rie, je n'avais pas la faculté de retenir les syllabes sur le même plan à mesure qu'elles tombent, je ne serais jamais en présence du mot, ce qui revient à dire que je ne le percevrais pas. Il y a donc lieu de parler d'une *synthèse de la reproduction*. Cette synthèse est supposée par la représentation des grandeurs mathématiques : elle est donc pure, elle aussi[1].

1. « ... Il est manifeste que, si je tire une ligne par la pensée ou que je veuille penser le temps d'un midi à un autre, ou même seulement me représenter un certain nombre, il faut d'abord nécessairement que je saisisse une à une dans ma pensée les diverses représentations. Si je laissais toujours échapper de ma pensée les représentations précédentes (les premières parties de la ligne, les parties antérieures du temps, ou les unités représentées successivement) et si je ne les reproduisais pas à mesure que j'arrive aux suivantes, aucune représentation entière, aucune des pensées susdites, pas même les représentations fondamentales, les plus pures et toutes premières, de l'espace et du temps ne pourraient jamais se produire.

La synthèse de l'appréhension est donc inséparablement liée à la synthèse de la reproduction. Et, comme cette synthèse constitue le principe transcendantal de la possibilité de toutes les connaissances en général (non seulement des connaissances empiriques, mais aussi des connaissances pures *a priori*), la synthèse repro-

Troisième degré : La reproduction elle-même est soumise à une autre condition. Il faut, en effet, que ce qui est *reproduit* se distingue de ce qui est produit, ne nous semble pas nouveau, sous peine d'être parfaitement inutile. Et l'acte qui rapproche, en les distinguant, le passé et le présent, et reconnaît le passé comme tel, s'appellera la *synthèse de la reconnaissance ou recognition.*

Mais la recognition suppose évidemment l'identité de la conscience : sans cette identité, comment reconnaître que la représentation que je reproduis au moment C est la même dont j'ai eu l'expérience au moment B ? D'autre part, ma conscience empirique change avec ses états, elle n'est à aucun instant la même, et par conséquent ne saurait fonder la synthèse en question. Il faut donc recourir à une autre conscience, que par opposition on appellera *pure :* la conscience pure, telle est la dernière condition, la plus haute, de la connaissance. Kant la désigne, à la suite de Leibniz, sous le nom d'aperception, mais il ajoute que celle-ci est transcendantale.

Aperception transcendantale, unité synthétique de l'aperception, unité transcendantale de la conscience, conscience pure, tous ces termes sont en définitive synonymes de celui de catégorie. Ainsi, partis des conditions inférieures de la connaissance, telles que la psychologie nous les révèle, nous sommes arrivés par un processus nécessaire à postuler, ou à découvrir, comme condition suprême de la connaissance l'action de la catégorie, à montrer qu'à elle, en fin de compte, toute l'expérience, telle qu'elle nous est donnée, est suspendue.

Mais l'expérience (Ensemble lié des phénomènes) n'est

ductive de l'imagination appartient aux actes transcendantaux de l'esprit et, eu égard à ceci, nous appellerons aussi cette faculté la faculté transcendantale de l'imagination. » *(Critique de la Raison pure*, traduction Tremesaygues, pp. 134 sq.)

elle-même qu'un autre nom pour désigner *la nature*. Ainsi les catégories sont les conditions dont relève l'existence même de la nature ; et l'entendement pur, étant la source des règles suivant lesquelles les phénomènes sont liés et systématisés, peut bien être appelé le législateur de la nature.

La tâche de la déduction transcendantale est accomplie : les phénomènes s'accordent avec l'esprit parce qu'ils sont en définitive constitués par lui ; ils donnent un contenu aux concepts de l'entendement, mais ces concepts en retour leur donnent l'objectivité. Les objets sont soumis aux lois de l'esprit, sous peine de n'exister pas.

Le schématisme. — Démontrer que les phénomènes se prêtent, doivent nécessairement se prêter à l'action des catégories[1], cela est déjà suffisant pour le but principal que se propose l'*Analytique transcendantale*. Mais on ne peut esquiver une question ultérieure, celle du *comment*. Car cette question ne présente pas seulement un intérêt de curiosité : elle soulève une difficulté à laquelle on pourrait croire que l'*Analytique* risque de se heurter définitivement[2] : comment en effet des concepts purs peuvent-ils être appliqués à des objets sensibles ?

On comprend assez facilement que des représentations homogènes se laissent relier. Je puis dire d'une *assiette* qu'elle est un *cercle*, car « la forme ronde qui est pensée dans celui-ci s'offre à l'intuition dans celle-là ». Mais comment puis-je dire du soleil, par exemple, qu'il est *cause* ? Il faudrait que

1. C'est là d'ailleurs une façon de parler défectueuse, bien qu'elle soit universellement reçue. En réalité, ce qui se prête à l'action des catégories, ce n'est pas le phénomène (celui-ci est le résultat de cette action), mais la *matière* du phénomène, c'est-à-dire l'impression sensible que produit en nous la chose en soi.

2. En réalité cette crainte est vaine : Kant *se donnera tout ce qu'il lui faut* pour résoudre la difficulté. Mais du moins on peut voir, par les crédits extraordinaires qu'il est obligé de demander à une invention complaisante, combien est paradoxale la question où l'ont acculé ses démarches antérieures.

ce que je pense dans le concept de cause puisse, d'une façon ou d'une autre, être donné dans l'intuition : sans cela, il ne saurait y avoir aucune raison de subsumer ce sujet à ce prédicat. Nous devons donc trouver un intermédiaire qui rapproche le concept de l'intuition, c'est-à-dire l'entendement de la sensibilité. C'est à l'imagination que Kant demandera de remplir ce rôle : celle-ci aura à nous procurer ce que l'entendement ni la sensibilité ne sauraient fournir : une expression sensible, une « représentation » des concepts.

Obtenir une représentation proprement dite, il n'y faudrait pas songer. Une représentation ou, si l'on veut, une image, est toujours singulière, déterminée ; le concept est universel. L'image du triangle est forcément équilatérale, isocèle ou scalène ; le concept du triangle échappe à ces déterminations, ou plutôt il les englobe. Mais il est à remarquer qu'alors même qu'une représentation proprement dite est impossible, l'imagination, toujours en travail, ne peut s'empêcher d'esquisser, au moins dans ses grands traits, le monogramme des concepts de l'entendement : je ne puis penser à l'homme en général sans « imaginer » une forme qui, par l'imprécision flottante de ses contours et le perpétuel devenir de ses lignes, cherche pour ainsi dire à mimer l'universalité abstraite du concept. Appelons « schèmes » ces croquis de l'imagination ; ce ne sera pas trop nous éloigner de la signification ordinaire du mot. Dès lors, la question est de savoir *si les concepts purs eux-mêmes ont leur schème*. N'en ont-ils pas ? L'entendement reste séparé de la sensibilité, et l'on ne comprend pas que les catégories puissent s'appliquer aux phénomènes. En ont-ils au contraire ? Alors l'*Analytique transcendantale* peut s'achever.

Si schèmes il y a, ils doivent être le produit de l'imagination *pure* et non de l'imagination *empirique*, puisque, s'ils sont requis, c'est à titre de *conditions de la connaissance*. Et

comme, d'autre part, ils doivent plus ou moins être des « représentations », il reste qu'ils soient dessinés dans l'une ou l'autre des deux intuitions pures de la sensibilité, c'est-à-dire dans l'espace ou dans le temps. Or, entre ces deux formes, une hésitation n'est guère possible : puisque les schèmes, comme les catégories, dont ils sont par destination les intermédiaires, doivent conditionner tous les phénomènes sans exception, on ne saurait demander à l'espace d'en fournir l'étoffe : seul, en effet, le temps embrasse tous les phénomènes tant extérieurs qu'intérieurs. Les schèmes doivent donc être dessinés dans le temps ; ils doivent être des *déterminations pures du temps ;* et à chaque catégorie doit correspondre un schème.

Que de fait il en soit ainsi, c'est ce que Kant s'efforce à prouver. Un exemple nous suffira. Prenons le concept de substance, et essayons de nous le figurer, j'allais dire *sub specie temporis*, mais l'expression serait inexacte ; essayons du moins de nous le représenter en fonction du temps ; il est clair que la substance est, de ce point de vue, ce qui reste le même sous la mobilité des accidents : *la permanence dans la succession*, telle est donc bien la coque évidée, l'image exclusivement temporelle et, d'un mot, le *schème* de la substance.

On arriverait de même à montrer, mais nous omettrons de le faire, que le schème de la cause est constitué par *la succession selon une règle ;* posé A, B suit toujours, et non inversement ; cette séquence invariable est le symbole sensible de la cause, la façon dont elle se *dessine* dans le temps. Et ainsi de suite. Le schème de la quantité est le *nombre :* celui de la qualité, le *degré ;* celui de l'action réciproque des substances est, suivant les termes mêmes de Kant, *la simultanéité des déterminations de l'une avec celles des autres suivant une règle générale.* Celui de la possibilité « est l'accord de la synthèse de différentes représentations avec les conditions

du temps en général (comme, par exemple, que les contraires ne peuvent exister en même temps dans une chose, mais seulement l'un après l'autre) ; c'est donc la *détermination de la représentation d'une chose par rapport à un temps quelconque*[1]. » Celui de l'Être est « l'existence dans un temps déterminé » ; celui de la nécessité est « l'existence d'un objet en tout temps[2] ».

Le plus obscur de ces schèmes est celui du *degré*, aussi convient-il de nous y arrêter un peu[3]. La catégorie de la qualité se rapporte à la matière des représentations, ce qui revient encore à dire au contenu du temps ; c'est en effet par les sensations (donnée qualitative) que le temps est rempli ; supprimez la sensation : le temps est vide, = 0. Or, chaque sensation a un *degré*, c'est-à-dire une intensité en vertu de laquelle elle remplit plus ou moins le même intervalle de temps. Nous avons là tout ce qu'il nous faut pour un schème. Ce que nous cherchons en effet, c'est à exprimer en fonction du temps les trois concepts de la qualité, qui sont la réalité, la négation et la limitation ; or il suffit de faire varier dans le temps le *degré* de la sensation pour se donner la réalité — sensation dont l'intensité occupe le temps ; la négation ou non-réalité — sensation dont l'intensité est nulle ; la limitation, qui est l'intervalle entre l'être et le néant. Cela revient à dire qu'on se représente la réalité en s'élevant « peu à peu de la négation de la sensation à une quantité de cette même sensation » ou inversement « en descendant, dans le temps, de la sensation qui a un certain

1. On a là un exemple du style abstrait si familier à Kant. Le sens de ces lignes est pourtant clair : un homme à la fois sain et malade est *impossible*, parce que la nature du temps — différant en cela de l'espace — ne comporte pas la simultanéité des contraires.

2. Pour cette citation et la précédente, cf. *Crit.*, trad. Tremesaygues, p. 180.

3. Kuno Fischer dans son exposé omet simplement de l'expliquer. H. Cohen lui consacre une page et demie, aussi difficile que le texte. (Cf. *Kommentar zu I. Kants K. d. r. V.*, Leipzig, Durr, 1907, pp. 73 et 74.)

degré jusqu'à son entier évanouissement ». (*Crit.*, trad. TREMESAYGUES, p. 179.)

L'EXPÉRIENCE. — Revenons à la théorie générale. Pour que la matière amorphe des impressions sensibles soit unifiée, fixée, constituée en *objet* par la catégorie, il faut qu'elle ait subi au préalable, outre l'action des formes fondamentales de la sensibilité, celle de l'imagination pure : alors seulement on comprend que la catégorie puisse l'aborder, et pourquoi telle ou telle catégorie entre en jeu. C'est ce qui paraîtra mieux si, en finissant, nous essayons de présenter une description du processus de la connaissance : ce sera en même temps résumer tout ce qui précède.

Distinguons deux moments dans ce processus : 1° Avant la conscience empirique (antériorité logique) ; 2° en face de la conscience empirique.

1° *Avant la conscience empirique :* L'objet transcendant (inconnu) produit sur notre sensibilité une certaine impression. C'est la matière première que la sensibilité élabore immédiatement à l'aide de ses formes, l'espace et le temps, pour en faire une intuition ou, du moins, le commencement d'une intuition. Celle-ci est encore « aveugle » ; ce n'est pas « l'expérience », ce n'est pas le phénomène : car il n'y a pas de connaissance sans jugement. C'est dire qu'il faut à l'intuition ajouter un concept. Alors seulement nous nous trouverons en présence d'un *objet* (objet empirique). Pour permettre cette opération, l'imagination pure a d'avance découpé dans le temps des *schèmes ;* ceux-ci ne sont rien autre que *certaines déterminations du temps.* Les phénomènes, au lieu de s'éparpiller en désordre dans le temps que déploie sous eux la sensibilité, adoptent nécessairement une de ces déterminations : ils entrent dans un des schèmes que l'ima-

gination leur ouvre, ou plutôt leur impose[1]. Or, à chaque schème correspond une catégorie déterminée, c'est-à-dire une fonction unificatrice ou encore un concept pur. Suivant le schème, c'est telle ou telle catégorie qui s'empare de la matière sensible : il suffit, par exemple, que deux phénomènes se succèdent de telle sorte que, l'un donné, l'autre suive, pour que l'entendement pur les relie, transcendantalement, par le concept de cause.

2° *En face de la conscience empirique :* Le processus est inverse. Une enquête souvent laborieuse, et dont la poursuite ressortit aux sciences de la nature, montre la réalisation d'un schème, par exemple celui de « la succession suivant une règle » : c'est le signe que le concept de cause a été (transcendantalement) appliqué ; l'entendement ne fait que le *retrouver ;* et il ne lui reste plus qu'à dérouler ce concept en jugement : le jugement sera *synthétique a priori.* Il sera *synthétique* d'abord et dans un double sens : du point de vue ésotérique et profond parce qu'il sera un jugement par concept et qu'un concept, au sens kantien du mot, est synthétique ; du point de vue superficiel de la logique, parce qu'il se composera de notions (sujet et prédicat) telles que l'une ne sera pas une partie de l'autre. Il sera en outre *a priori,* et cela encore dans un double sens : d'abord et surtout parce qu'il sera, dans son principe, l'œuvre de la *catégorie :* ensuite et du point de vue empirique, parce qu'il énoncera plus qu'il n'est possible à l'entendement de lire immédiatement dans l'expérience.

1. Il faut donc admettre qu'il y a dans la matière des phénomènes une prédisposition et comme une organisation virtuelle qui explique l'adoption d'un schème déterminé. Mais d'où peut provenir cette disposition ? Il semble qu'on n'en puisse demander la raison qu'à la nature de l'action exercée par la chose en soi. Mais alors celle-ci n'est donc pas totalement inconnaissable ? L'agnosticisme kantien se heurte ici à une contradiction.

Enfin il est facile de comprendre que le jugement transcendantal — lequel n'est qu'un acte *a priori* d'unification — est infaillible, mais que le jugement empirique qui le reproduit peut être porté à contre-temps. La vérité logique consistera, précisément, dans l'accord du jugement empirique avec le jugement transcendantal.

Si maintenant l'on remarque que l'opération transcendantale, en tant que commune à tous les sujets, est ce qui fonde l'expérience impersonnelle, universelle et nécessaire, d'un mot l'expérience *objective*, on comprendra en quel sens Kant peut soutenir qu'il n'y a là qu'une autre manière de formuler cette définition qu'il connaît et qu'il accepte : la vérité logique est dans la conformité du jugement avec l'objet.

DÉDUCTION DU CRITICISME

DÉDUCTION DU CRITICISME

Lemmes.

1) L'intelligence et la sensibilité ont des lois. Ces lois sont purement subjectives : elles ne font directement que définir pour ces facultés les conditions de leur exercice.

2) En dehors de ces conditions il n'y a plus pour l'intelligence ou pour la sensibilité d'exercice possible, c'est-à-dire d'existence effective.

3) L'intelligence peut survivre à l'abolition de la sensibilité, en d'autres termes, l'intelligence peut *concevoir* ce que la sensibilité ne peut *représenter*. Mais l'inverse n'est pas vrai : la sensibilité ne peut rien représenter que l'intelligence ne puisse concevoir, car les conditions de l'intelligence sont plus générales que celles de la sensibilité, et celle-ci suppose celle-là.

Théorèmes déduits des lemmes.

a) Ce qui échappe aux lois et conditions subjectives de l'intelligence ne sera certainement jamais perçu par elle (lemme 2) ni par conséquent par la sensibilité (lemme 3) ; cela ne pourra jamais être donné comme objet : l'absurde ne peut être un fait d'expérience. La conformité à venir de tout objet connu aux lois subjectives de l'intelligence, c'est-à-dire l'objectivité phénoménale de la connaissance intellectuelle, est donc certaine *a priori*.

b) Ce qui échappe aux lois ou conditions subjectives de la sensibilité ne pourra jamais être appréhendé par elle c'est-à-dire être objet de représentation (lemme 2).

La conformité à venir de tout objet d'expérience aux conditions subjectives de la sensibilité, c'est-à-dire l'objectivité phénoménale de la connaissance sensible est donc, elle aussi, certaine *a priori*.

c) Ce qui répugne à l'intelligence (et du même coup à la sensibilité) ne répugne pas par le fait même à être donné *en soi* (lemme 1). L'objectivité *métaphysique* de la connaissance tant intellectuelle que sensible est donc problématique.

Au dogmatisme empirique, il faut juxtaposer un agnosticisme métaphysique.

LIVRE DEUXIÈME

LE PANTHÉISME

LE PANTHÉISME

(1921)

Introduction. — Définition générale : le panthéisme des poètes et celui des philosophes. — L'essence du panthéisme : le panthéisme vulgaire et le panthéisme savant. — De la méthode à suivre dans la discussion du panthéisme : les deux tâches qui nous incombent. — Division de l'étude.

Première partie : *EXPOSÉ DU PANTHÉISME*

A. — *Le panthéisme historique : deux systèmes-types :*

I. — *Le panthéisme intellectualiste : Spinoza.*

a) L'existence de Dieu ; — *b*) les modes ; — *c*) les attributs ; — *d*) rapports des modes aux attributs ; — *e*) parallélisme des modes

II. — *Le panthéisme dialectique : Fichte.*

Caractère des philosophies dialectiques ; — l'essence de la philosophie de Fichte.

B. — *Le panthéisme en général.*

Sa nature ; — sa relation avec la morale ; — sa relation avec la tion avec la religion ; le modernisme immanentiste.

Deuxième partie : *RÉFUTATION DU PANTHÉISME*

A. — *Réfutation de l'argumentation panthéistique.*

1) Argument tiré de la notion d'être.
2) Argument tiré de la nécessité d'une opposition pour expliquer la conscience.
3) Argument tiré de ce que l'Infini ne peut se comprendre lui-même.
4) Argument tiré de ce que l'Infini doit être Tout.
5) Argument tiré de la notion de personne.

B. — *Réfutation de l'assertion panthéistique.*

Vue générale de l'argumentation : le fait de la responsabilité implique la subsistence individuelle.

a) Première forme de l'argument.
b) Autre forme du même argument.

III. — Remarques et explications.

1) L'argument contre le panthéisme et la possibilité de l'Incarnation.
2) Le même argument et la possibilité de la Trinité.

C. — *Le panthéisme et l'orthodoxie.*

INTRODUCTION

Définition générale du panthéisme. Le panthéisme des poètes et celui des philosophes

Le panthéisme[1] peut être défini d'une manière générale et encore provisoire : la doctrine qui admet l'unité ou, ce qui revient au même, l'identité du monde et de Dieu.

Laissons de côté ce que nous appellerons le panthéisme des poètes. Nullement préoccupé de se prouver ni même de s'expliquer, le panthéisme des poètes, qui est celui de tous les rêveurs, ne vise guère qu'à s'exprimer. Il n'implique pas de théorie raisonnée ; il consiste dans le sentiment vague qu'une même poussée de vie anime l'homme et la nature, que toutes les essences sont fraternelles, qu'intimement lié dans ses parties l'univers fait un tout, et qu'il est *le Tout*.

On trouve des formules de ce panthéisme chez un grand nombre de poètes modernes, chez V. Hugo, Lamartine, Vigny Leconte de Lisle, la Comtesse de Noailles. — Les vers suivants sont assez caractéristiques :

> « Mon âme, abîme-toi dans le couchant vermeil...
> Je suis en tout ; mon souffle est dans ce vent qui fuit ;
> Mon sang déborde et coule aux veines de ces plantes,
> Et j'entends mes vieux pleurs, dans ces sources dolentes ;
> J'entends mon futur rire au chant de ces pinsons,

1. Du grec πᾶν θεὸς. Le mot *Panthéiste* a été introduit par John Toland (1670-1722) dans son ouvrage *Socinianism truly stated* (1705), mais le mot *Panthéisme* a été employé pour la première fois par son adversaire Fay, dans sa *Defensio religionis* (1709).

Et c'est ma chair qui va fleurir sur les buissons !
Victoire ! Je n'ai plus rien d'humain dans mon être.
L'âme de l'univers immense me pénètre
Comme le grain de sable et l'étoile des cieux ;
Je suis une parcelle intégrale des dieux :
Je me sens éternel et juste... etc... »

(Jean Rameau. *La Lyre haute.*)

Au regard de la raison, le panthéisme des poètes *n'existe pas.* On voudrait pouvoir dire qu'il n'existe pas non plus en lui-même et que c'est calomnier l'homme que le représenter pensant avec autre chose que sa pensée. Malheureusement ce panthéisme irrationnel existe, et des âmes en meurent. Seulement, comme il exerce son action non par le moyen d'arguments, mais à la manière d'un charme, par l'incantation de ses images, il n'est pas plus susceptible d'examen que de réfutation. On peut combattre son influence en opposant à sa fausse beauté la beauté réelle de la vérité ; quant à discuter avec lui, il ne saurait en être question : ce serait le sommer de fournir ses preuves, tout au moins d'énoncer avec précision ses thèses ; s'il le faisait, il ne serait plus lui-même : nous aurions en face de nous ce que nous appellerons *le panthéisme des philosophes.*

Celui-ci est dès lors le seul qui doive nous occuper.

Le panthéisme des philosophes se présente sous deux formes. L'histoire nous les révèle, mais on peut les déduire *a priori.* — En effet, la sorte d'unité dont l'affirmation constitue le panthéisme, peut être obtenue de deux manières : on peut ou ramener Dieu à la nature, ou ramener la nature à Dieu.

Suivant le sens dans lequel s'opère la réduction, elle a des portées bien différentes. Dans le premier cas, c'est la nature qui fixe l'attention ; c'est dans l'univers matériel qu'on voit la réalité par excellence. Dès lors, identifier Dieu au monde, c'est *abaisser* Dieu au niveau du monde

de ce point de vue, impossible d'avoir de Dieu une idée spirituelle... Mais si Dieu n'est pas conçu comme un esprit, il n'est pas conçu du tout. On peut garder le mot ; il n'a plus de sens. C'est donc par abus qu'un panthéisme obtenu de cette manière retient le nom de panthéisme ; il est à strictement parler un *athéisme*. Tel fut le monisme des stoïciens ; tel est encore, et nécessairement, tout matérialisme.

Dans le second cas au contraire, c'est au concept de Dieu que l'esprit s'attache. Défini pour lui-même, Dieu est considéré comme l'être absolu, l'être nécessaire, dont un caractère essentiel est la spiritualité. Dès lors, identifier le monde à Dieu, c'est *élever* le monde au niveau de Dieu... C'est peut-être nier le monde, au moins virtuellement ; ce n'est pas nier Dieu.

Ce panthéisme est le véritable panthéisme ; il est le panthéisme tout court ; il est très particulièrement le panthéisme moderne.

L'essence du panthéisme. Le panthéisme vulgaire et le panthéisme savant

Avant d'entreprendre l'étude de ce panthéisme, le seul qui nous intéresse, nous allons essayer d'en déterminer de plus près la signification.

Le panthéisme philosophique, disons-nous, est la doctrine qui ramène le monde à Dieu, qui identifie le monde à Dieu. Mais une telle prétention a-t-elle un sens ? Si on admet (comme, selon nous, peut faire, et fait en réalité, le panthéisme), le caractère matériel du monde et le caractère spirituel de Dieu, proclamer l'identité du monde et de Dieu, n'est-ce pas affirmer l'identité des contradictoires et, *par conséquent, ne rien dire* ?

Dans cette question, beaucoup pourraient être tentés de

voir déjà une réfutation du panthéisme : cette question ne comporterait pas de réponse ; le panthéisme se condamnerait en se formulant. Pour nous, qui voulons ici nous en prendre non pas seulement à une erreur, mais à une « doctrine », cette question préalable ne saurait avoir qu'un effet, celui de nous amener à distinguer dans le panthéisme des philosophes un premier panthéisme que nous appellerons *le panthéisme vulgaire*, et un autre panthéisme qui sera à nos yeux *le panthéisme savant*.

Le panthéisme vulgaire est celui que la difficulté signalée prend au dépourvu, qui n'a pas dans ses principes mêmes de quoi lui faire face : ce panthéisme-là, très répandu, et qui mérite certainement qu'on le tue, n'a presque pas besoin qu'on le réfute.

Le panthéisme savant est celui qui se targue d'être en règle avec le principe de contradiction et qui, implicitement ou explicitement, a une réponse, au moins un essai de réponse, à la question. En fait, le panthéisme savant recourt pour s'expliquer (chez Spinoza explicitement ; chez Fichte, Hegel, Schopenhauer implicitement) à la distinction de la nature et de la subsistence[1].

Deux thèses, qu'on trouverait à peu près textuellement chez Spinoza, rendent compte de sa position :

Première thèse : Dieu et le monde sont réellement distincts comme natures.

Seconde thèse : Le monde n'a pas de subsistence à part de Dieu ; il subsiste en Lui et par Lui. Dieu et le monde ne sont pas réellement distincts comme subsistants[2].

S'il y a dans l'énoncé du panthéisme ainsi présenté une

1. Le mot *subsistence* est employé ici pour désigner l'être qui s'appartient, qui a une existence à soi.

2. On dirait, en adoptant la terminologie équivoque et malencontreuse de Spinoza : comme substances.

contradiction, du moins elle n'est plus grossière ; le panthéisme en se formulant ne s'est pas détruit.

De la première thèse, il n'y a rien à dire : elle est nôtre. Toute l'erreur panthéistique est dans la seconde. L'opposition du Panthéisme et du Théisme véritable est ainsi très nettement marquée ; et le problème que nos avons à résoudre se pose ainsi : Y a-t-il un Subsistant unique, de nature spirituelle, en qui existe tout ce qui existe, ou y en a-t-il plusieurs ?

De la méthode a suivre dans la discussion du panthéisme. Les deux taches qui nous incombent

Quelle est la méthode dont il convient d'user pour tirer au clair une telle question ? — D'une manière générale, une thèse n'a que deux moyens de s'établir, elle le fait *a posteriori* ou *a priori*. — Le panthéisme peut-il étayer sa prétention sur l'expérience ? Y a-t-il songé ? Quand bien même on pourrait citer (et on le peut) une multitude de témoignages, semblant prouver que, dans une sorte d'extase, des âmes privilégiées ont pris conscience de leur identité avec Dieu, ce n'est pas sur des documents de ce genre, sur des « révélations » particulières, que l'on réussira jamais à fonder une doctrine digne de ce nom. Un panthéisme à base empirique ne saurait être rien de plus qu'un panthéisme pour le peuple. Aussi bien, aucun grand philosophe n'a pris le change. Ce n'est pas sur une expérience, même appelée « mystique », que s'appuient les théoriciens du panthéisme : c'est sur un raisonnement. Ils procèdent *a priori*. — Pour eux, établir le panthéisme, c'est essentiellement établir, non point ce fait : « le monde et Dieu ne font qu'un », mais cette nécessité : « il est impossible que le monde et Dieu ne soient pas un, il est impossible qu'il y ait deux subsistants ».

Pour réfuter le panthéisme il faudra donc commencer par nous placer sur son terrain. Nous aurons à miner ses arguments. Ce sera notre première tâche. Cette tâche accomplie, une conclusion ressortira : *il n'est pas démontré qu'une pluralité de subsistants soit impossible.* Cette conclusion est toute négative. Bien plus, non seulement est elle négative, mais elle laisse encore la porte ouverte à de nouvelles tentatives, à de nouveaux arguments : il faudra donc la compléter. Ce sera notre seconde tâche. Celle-ci consistera à établir directement la vérité contraire au panthéisme, en démontrant que « *le monde et Dieu sont deux Subsistants* ».

De même que nos adversaires, nous ne disposons pour cette double tâche que de deux méthodes, la méthode *a priori* et la méthode *a posteriori.* La première est tout indiquée, pour la réfutation des *systèmes* panthéistes ; elle s'impose même. A qui prétend me prouver *a priori* que l'univers est divin, je dois prouver que sa preuve ne prouve pas, et je dois le prouver *a priori ;* car un raisonnement *a priori* peut bien être *écarté* par un fait : il n'est détruit que par un autre raisonnement *a priori.* Nous aurons donc à faire ressortir la contradiction immanente, et, pour employer le mot cru, l' « absurdité » essentielle que toutes les doctrines panthéistes portent en elles. — Quant à la seconde de nos tâches, qui est de rendre radicalement impossible la simple *assertion* panthéistique, de quelque manière qu'elle se présente et ne prétendrait-elle énoncer qu'un *fait,* ce n'est plus *a priori* qu'il nous y faudra procéder. Si une doctrine existait, qui donnât « la pluralité de natures et l'unité de subsistants » non comme une nécessité, mais comme un fait, il n'y aurait d'autre moyen de la réfuter que de montrer que le fait allégué n'existe pas, et que, les choses étant ce qu'elles sont, l'affirmation ne peut être vraie. Aller plus loin, essayer d'établir *a priori,* c'est-à-dire sans s'appuyer sur la considération

de l'univers tel qu'il est, l'erreur d'une doctrine réduite à la simple affirmation d'un fait, ce serait s'obliger à démontrer qu'« une pluralité de natures dans l'unité d'un subsistant » est une impossibilité métaphysique. Or cela on ne le peut pas, on ne doit pas le pouvoir. Qu'on le remarque bien en effet : c'est la possibilité même de l'Incarnation que l'on compromettrait. Pour le catholique, il y a deux natures dans le Christ, et deux natures qui s'opposent, l'une composée et finie : la nature humaine, l'autre simple et infinie : la nature divine, mais il n'y a qu'un subsistant, la seconde Personne de la Trinité.

Cette dernière considération va nous aider à déterminer avec plus de précision encore le sens de la doctrine panthéistique. Ce que la théologie affirme de l'âme et du corps de Jésus-Christ, le panthéisme l'affirme de tous les esprits et de tous les corps. De même qu'on dit, selon la Foi, en parlant de Jésus-Christ : « Cet homme est Dieu », on doit dire, d'après le panthéisme, en parlant de notre Univers : « Le monde est Dieu ». Seulement, entre la manière dont la théologie conçoit la divinité de l'homme Jésus-Christ, et celle dont le panthéisme conçoit la divinité de l'Univers, il y a une différence essentielle : d'après la Foi, c'est *librement* que Dieu s'est incarné dans une créature (l' « assumant » à soi dans l'acte même de la « créer ») ; d'après le panthéisme, c'est *nécessairement* que Dieu serait incarné dans sa création[1].

Ainsi, entre le Panthéisme et nous, c'est à la fois d'une question de droit qu'il s'agit (et nous avons alors affaire à la doctrine panthéistique) et d'une question de fait (nous

1. Si l'incarnation se terminait effectivement à l'Univers comme nous tenons qu'elle se termine à Jésus-Christ, le « panthéisme comme doctrine » ne serait pas réalisé pour autant, car il manquerait à la divinité du monde d'être nécessaire; mais il n'en serait pas de même du « panthéisme comme assertion », puisque, en ce cas, le monde serait en effet divin.

nous opposons alors à l'*assertion* panthéistique). La question de droit relève d'une discussion *a priori*, celle de fait, d'une démonstration *a posteriori*.

Division de l'étude

Dans une première partie, nous exposerons la doctrine du panthéisme. Nous la décrirons d'abord sous la forme précise qu'elle a revêtue en deux systèmes que nous prenons pour types : celui de Spinoza et celui de Fichte ; nous l'envisagerons ensuite en elle-même, dans ses traits généraux. (A. Le panthéisme historique ; B. le panthéisme en général.)

La seconde partie sera consacrée à la réfutation ; et comme, selon ce qui vient d'être dit, il ne suffit pas, pour ruiner entièrement le Panthéisme, de montrer que tout essai de sa part, pour se prouver, implique nécessairement une absurdité[1] ; mais qu'il faut encore s'attaquant au fait même qu'il affirme, montrer que ce fait est faux[2] ; dans un premier paragraphe, nous détruirons ses arguments, et dans un autre, sa thèse. (A. Réfutation de l'argumentation panthéistique ; B. réfutation de l'assertion panthéistique.)

---

1. C'est la partie *a priori*.
2. C'est la partie *a posteriori*.

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ DU PANTHÉISME

A. — Le panthéisme historique : deux systèmes types

I. — Le panthéisme intellectualiste : Spinoza

Plus préoccupé du bien agir que du bien penser, Spinoza n'a construit une métaphysique que pour y appuyer une morale. Son ouvrage principal s'appelle *Ethique*. S'il y a donné à ses raisonnements une forme qu'il voulait être rigoureusement géométrique, c'est pour se justifier à lui-même une doctrine qu'il avait admise d'emblée, dès que, sous la pression d'une intense vie intérieure, il était arrivé à la concevoir. Mais ici les sources psychologiques du Spinozisme ne nous intéressent pas plus que ses sources historiques; nous nous contenterons donc d'en développer les thèses essentielles, dans leur enchaînement, et sous la forme d'ailleurs, la plus impersonnelle possible. Indépendamment de la critique qui en sera faite dans la partie de ce travail consacrée à la Réfutation, nous signalerons, en cours de route, les vices d'argumentation et les erreurs fondamentales du système.

I. — L'existence de Dieu.

Les assises de la métaphysique spinoziste sont constituées par trois propositions :

Première proposition : *L'Être est.* — C'est dans le fait de sa pensée, c'est dans sa pensée actuelle elle-même, que Descartes pensait trouver l'être. Détour inutile. L'existence de l'être n'a pas besoin d'être constatée pour être affirmée. Ce que Descartes disait du Parfait, que son existence est impliquée dans son essence, il faut, par un nouvel argument ontologique plus radical et plus profond, le dire de l'être. L'être (et le mot qu'emploie Spinoza est le mot équivoque de substance) l'être est, l'être existe ; cette proposition est évidente, car elle est tautologique. Dire : l'être est, c'est dire : l'être est être ; l'attribut ne diffère pas du sujet ; que peut-on exiger de plus ? Le contraire serait : l'être n'est pas ; proposition absurde qui se détruit elle-même. Ainsi, pour affirmer que l'être est, il n'y a pas à sortir de l'être ; l'être de l'être est l'être lui-même. Et d'ailleurs si l'être n'était pas, on ne pourrait jamais dire de lui qu'il fût, car on ne saurait rien lui attribuer qui ne soit lui-même[1].

1. Afin de serrer de plus près la lettre même de la doctrine spinoziste, établissons ici le raisonnement de Spinoza en nous appuyant, non plus sur le concept d'être, mais sur le concept équivalent de substance. Nous allons retrouver la même forme d'argumentation. Définissons la substance « ce qui est intelligible par soi », autant dire : « ce qui existe par soi ». De cette définition, arbitraire mais légitime comme toute définition nominale, il suit que, si la substance n'existe pas, elle n'existera jamais. Comment pourrait-il en être autrement ? Créée, la substance connoterait un créateur, elle ne serait donc plus intelligible par elle-même, elle ne serait plus la substance dont nous parlons. — Jusqu'ici nous n'aurions rien à reprendre au dire de Spinoza : une fois admis le sens conventionnel du mot substance, le reste suit. Mais Spinoza ne se contente pas de la conclusion que nous venons de tirer. Pour lui, de ce que la substance est conçue comme « ce qui existe par soi », il s'ensuit qu'elle existe réellement. Poursuivons donc avec lui : Si la substance, telle que nous l'avons définie, n'existait pas, elle serait impossible, puisqu'il n'y a pas de milieu pour elle entre exister de toute éternité et n'exister jamais. Cela revient à dire que si la substance n'existait pas comme être, elle n'existerait même pas comme essence ; or,

Deuxième proposition : *L'Être est infini.* — Cette proposition est également évidente et au fond également tautologique. Dire : « l'être est fini, l'être est imparfait », ce serait dire : l'être n'est pas purement et simplement ; il est et n'est pas. Or on ne peut dire : l'être n'est pas ; mais seulement : l'être est. Donc l'être est infini[1].

Troisième proposition : *L'Être est absolument unique*[2]. — S'il y avait un autre être, univoque à l'Être, celui-ci communiquant dans le genre avec lui, *participerait* l'Être au lieu

elle existe comme essence (son concept, en d'autres termes, n'est pas absurde) ; donc elle existe comme être.

En raisonnant de la sorte, Spinoza joue, sans le vouloir, sur le double sens des mots possible et impossible. Une chose peut être impossible parce qu'elle est contradictoire en elle-même (impossibilité intrinsèque), et elle peut être impossible, parce qu'il est impossible qu'elle ait jamais ce qui la ferait être (impossibilité extrinsèque). La substance que définit Spinoza est possible, accordons-le, mais d'une possibilité intrinsèque ; si elle n'existait pas, elle serait impossible, mais d'une impossibilité extrinsèque. Cette impossibilité ne détruit pas cette possibilité ; — on peut donc voir dans la substance une *essence* sans voir en elle un *être*, — et l'argument de Spinoza ne porte pas. Au fond, il a le vice même de l'argument ontologique, dont il ne se distingue qu'en apparence.

1. Cette démonstration renferme une pétition de principe. On doit pouvoir dire : l'être est et n'est pas. Cette formule n'est inadmissible que s'il s'agit de l'être infini, de l'être qui n'est qu'être. Mais s'il existe un être fini (et un tel être est précisément ce qui est en question), c'est son caractère même d'être *composé d'être et de non-être ;* et ce caractère n'a rien de contradictoire en soi, car on ne dit pas que l'être fini en tant qu'il est n'est pas, mais qu'il n'est pas en tant que fini. — On reconnaîtra là l'affirmation pure et simple de ce que les scolastiques entendent par la fameuse distinction d'essence et d'être. Spinoza, qui l'exploite ailleurs, n'a pas vu qu'ici elle suffisait à ruiner son argument.

2. Cette troisième proposition est capitale ; c'est avec elle que nous entrons vraiment dans le panthéisme. La démonstration qui la soutient peut également se formuler en faisant appel à la notion de substance. — Posé, dirons-nous, la notion de Substance, celle-ci doit être unique, car s'il y avait d'autres substances univoques à elle, elle ne serait pas *intelligible par soi*, mais par la notion générique de substance : ou encore : il faudrait faire entrer dans sa définition ce par quoi elle diffère des autres, c'est-à-dire la définir en fonction des autres, à quoi par hypothèse même elle répugne. — Nous touchons ici l'erreur radicale du Spinozisme : *elle consiste en ce qu'il méconnaît l'existence d'un moyen terme entre l'univocité et l'équivocité.* Le mot être ne aurait être univoque, s'appliquer exactement de la même manière à l'Infini et au Fini : Spinoza a raison ; mais il ne saurait non plus être équivoque : Spinoza a tort. — Avec saint Thomas et la *philosophia perennis*, nous soutiendrons que le concept d'être rapporté à l'Infini et au Fini est un concept *analogue ;* ce qui suffit à ruiner l'argument principal, et même l'unique argument, du panthéisme.

d'être lui-même l'Être, et il serait fini, ce qui est contre l'hypothèse. — Ainsi il n'y a pas d'êtres en dehors de l'Être. Le mot être, appliqué aux choses multiples que nous présente l'expérience, n'est pas univoque, mais équivoque. Il en est de lui comme du mot chien appliqué à l'animal aboyant et à la constellation.

II. — Les Modes.

Que ferons-nous cependant de tout ce qui paraît exister, de ce que le sens commun appelle « les êtres », de tout ce qui nous entoure, et de nous-mêmes, considérés comme composés d'un corps et d'une âme ? Dire que tout cela n'est pas, ce serait aller contre l'évidence, car enfin une chose est, dès qu'elle est donnée... Les choses existent donc ; mais, multiples, mobiles, finies et en ce sens contingentes, nous ne pouvons dire qu'elles sont l'Être ; elles sont au contraire réellement distinctes de l'Être, lequel est unique, immobile, infini, nécessaire. Reste donc qu'elles existent, mais dans l'Être et par l'Être, c'est-à-dire (pour donner à l'Être son véritable nom) en Dieu et par Dieu, unique Subsistant. Ainsi se trouve expliquée la présence du monde en face de Dieu : dans le monde et par le monde, c'est encore Dieu qui existe sous une forme spatiale et temporelle, comme il existe en soi sous une forme d'éternité ; il est l'Être unique, mais il a deux natures : une nature sans bornes, par quoi il est soi ; une nature limitée, par quoi il est l'univers.

Comment maintenant désigner les *choses*, si le mot être n'a pas de pluriel ? L'ancienne scolastique nous offre un mot assez approprié : elle appelait *mode* ce qui n'est ni ne peut être en soi mais est nécessairement dans un autre et par un autre. — Nous dirons que les choses sont *les modes de Dieu*.

Combien y a-t-il d'espèces de choses ? L'expérience nous en

fait connaître deux, car, extérieure et intérieure, elle nous montre des corps et des esprits : il y a donc deux espèces de modes, l'*étendue* et la *pensée*.

III. — Les attributs.

Les modes vont nous aider à pénétrer plus avant dans la connaissance de Dieu. Nous savons déjà qu'étant infini et d'ailleurs n'étant qu'être, Dieu est nécessaire, simple, immuable, éternel, souverainement indépendant. Mais dire cela, ce n'est pas encore définir Dieu d'une manière positive, énoncer ce qu'il est en lui-même, exprimer sa nature, son essence. Aussi bien a-t-il une nature, une essence ? Strictement, non ; *il est* : son essence est d'être. Si l'être avait une essence, il serait limité. Pourtant nous ne pouvons nous empêcher de vouloir *concevoir* Dieu. Nous avons besoin de nous le représenter comme essence, car en tant qu'être il reste pour nous une abstraction. — Ce besoin est légitime, mais il faut ne le satisfaire qu'avec discernement : Nous pouvons prêter à Dieu *une essence*, mais à une triple condition :

1. — à condition d'affirmer que l'essence de Dieu ne se distingue pas de son être, qu'elle lui est formellement identique, qu'elle est donc seulement ce qui en exprime pour nous la richesse ;

2. — à condition que, quelle que soit l'essence sous laquelle nous concevions Dieu, cette essence soit toujours infinie autant qu'elle peut l'être, c'est à dire infinie dans sa ligne. Toute autre « attribution » serait illégitime ;

3. — mais comme une essence, même infinie dans sa ligne, est toujours finie *simpliciter* par le fait même qu'elle est *une* essence, il faut encore ajouter : à condition d'*attribuer* à Dieu, non pas une seule essence, mais une infinité

d'essences. La finitude des essences est alors corrigée par l'infinitude de leur nombre.

Afin de rejoindre la terminologie de Spinoza, désignons ces essences, ces natures, par le terme très significatif, après ce que nous avons dit, d'*attributs ;* nous pouvons alors définir Dieu : L'être dont est affirmable une infinité d'attributs finis infinis[1].

Mais quels attributs en particulier affirmerons-nous de Dieu ? car il est bien clair qu'autre chose est savoir que Dieu en a une infinité, autre chose pouvoir les nommer tous. Nous ne pouvons attribuer expressément à Dieu que les essences, les natures, les manières d'être, que nous connaissons ; or celles-ci, comme on a vu, sont au nombre de deux : il y a cette manière d'être, cette nature d'être, qui s'appelle *l'Etendue*, et cette nature d'être qui s'appelle *la Pensée*. Puisque Dieu a toutes les natures d'être, il a celles-là : Dieu est Étendue, dirons-nous, et il est Pensée ; ce sont là deux de ses attributs.

IV. — Rapports des modes aux attributs.

Les modes nous ont fait connaître les attributs, mais ils s'en distinguent. L'étendue qui est un mode est multiple, ce sont les corps, et cette étendue-là est réellement distincte de l'Être divin, puisque l'Être est simple ; elle est réellement distincte par conséquent de l'attribut « Étendue », puisque cet attribut à son tour est identique à l'Être et simple comme lui. Nous pouvons donc dire sans contradiction : *Deus est res extensa, Deus est omnino simplex.* — De même : autre est la pensée qui est un mode, autre la pensée qui est un attribut. La pensée qui est un mode est multiple, ce sont

1. Finis en tant qu'ils désignent *une* perfection ; infinis en tant que, cette perfection, ils l'épuisent.

les âmes, et les âmes sont réellement distinctes de leur être, de l'Être divin ; par contre, la pensée qui est un attribut est simple et unique comme l'Être même.

Enfin les modes, ou choses particulières peuvent être considérés de deux points de vue, en tant qu'ils sont tels ou tels, et en tant qu'ils existent ; dans leur essence et dans leur existence.

Du premier point de vue, à titre d'idées (comme dirait Platon), d'essences logiques, les choses viennent nécessairement de Dieu. Sans doute Dieu n'a pas à les produire, puisqu'il n'est pas question de leur existence, mais il faut que Dieu en soit la raison et la source. Les choses comme essences, viennent de l'essence de Dieu, comme les propriétés du triangle viennent du triangle, c'est-à-dire par un processus logique. Elles sont le développement, l' « explication » de la nature divine : l'*un* pose le *multiple* qui l'exprime, comme une vérité pose l'infinie série de ses conséquences.

Maintenant, comme Dieu n'a pas qu'une seule essence, qu'une seule nature, qu'un seul attribut, mais qu'il en possède au contraire une infinité, et comme il doit y avoir autant d'espèces d'êtres finis, autant de modes, que d'attributs, il faut dire qu'en dehors de l'univers dont nous faisons partie, et qui n'est l'expression que de deux attributs divins, l'Étendue et la Pensée, il y en a une infinité d'autres dont nous n'avons aucune idée. — Si nous connaissions directement les attributs de Dieu, nous en déduirions les choses, les séries et types de choses, nous en dériverions par un processus logique tous les mondes existants ; bien plus, comme un processus logique est un processus de nécessité, nous déduirions tout ce qui se passe et se passera jamais dans tous les mondes. Mais, des attributs de Dieu, nous ne savons rien *a priori*, nous remontons à eux par les modes qui

nous les manifestent, et c'est pourquoi, pour le dire en passant, nous croyons, mais à tort, à la contingence[1].

Ce que nous venons de dire des choses en les considérant du point de vue de leur nature, il faut le dire aussi d'elles du point de vue de leur existence. Même sous ce rapport le monde doit venir de Dieu ; il n'existe que parce que Dieu l'a produit dans l'être... Sans doute, il ne peut s'agir d'une action transitive, par laquelle Dieu poserait une existence en dehors de la sienne ; nous avons vu que cela répugne ; mais il reste que par un acte immanent Dieu donne aux choses d'exister, en les recevant en lui-même, en les soutenant par son Etre, en les animant de sa Vie. Pour autant, on dira tout de même que Dieu les crée, puisqu'il les fait être.

V. — Parallélisme des modes.

Faisons encore un pas. Les attributs de Dieu sont adéquatement distincts, car l'étendue est concevable sans la pensée, et réciproquement. Les séries qui découlent des attributs sont donc aussi distinctes entre elles. D'autre part, l'étendue, attribut de Dieu, n'est autre que Dieu même ; et il faut dire la même chose de la pensée. En traduisant parallèlement des attributs parallèles, les séries modales traduisent donc *le même*... il doit y avoir dès lors une correspondance stricte entre chaque stade de leur développement : partout où il y a un corps il doit y avoir une âme : *Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt ;* et corps et âme doivent se développer d'une manière concordante, le

1. Le mot *contingence* a deux sens : il y a la contingence absolue, caractère de ce qui, considéré en lui-même, aurait pu ne pas être : de ce point de vue, le monde, pour Spinoza est contingent, car (il le dit expressément) son essence n'est pas son existence ; — et il y a la contingence relative, caractère de ce qui, considéré par rapport à sa cause, aurait pu encore ne pas être : de ce point de vue, le monde pour Spinoza, ni dans son ensemble ni dans ses détails, n'est contingent, car il découle nécessairement de Dieu.

corps exprimant à sa façon les états de l'âme, et l'âme les états du corps. Cet accord est ce qu'on appelle *l'union de l'âme et du corps ;* la traduction des états de l'un par l'autre est ce qu'on appelle *perception.*

*
* *

II. — Le panthéisme dialectique : Fichte

Sous le nom de panthéisme dialectique, on peut ranger les systèmes de Fichte, de Schelling et de Hegel. La démonstration du panthéisme n'est pas leur objectif direct ; mais le panthéisme est essentiellement impliqué dans leurs prétentions et dans leurs résultats.

Ce que ces philosophes se proposent, c'est d'expliquer l'univers. Mais expliquer l'univers, c'est expliquer le Savoir, c'est expliquer la Pensée, car l'univers n'est rien, selon eux, qu'une représentation de la Pensée, dans la Pensée, pour la Pensée. — Quant à la Pensée même, elle est comme le lieu de tout ce qui est, ou mieux : l'unité formelle de tout ce qu'elle contient, par conséquent à la fois des pensées et des corps individuels. Mais alors expliquer la Pensée, c'est mettre en évidence l'unité de son contenu, c'est montrer que tous les éléments de l'univers sont tellement liés les uns aux autres qu'il suffit que l'un quelconque soit posé pour que le soient tous les autres.

Pour ce faire, la philosophie dialectique substitue aux éléments de l'univers tels qu'ils nous sont donnés dans l'expérience les idées ou concepts que nous pouvons y faire correspondre : c'est de ce monde logique, analogue à celui dont Platon doublait le monde réel, qu'elle s'occupe : unifier et déduire les êtres devient pour elle, unifier et déduire

les idées, car l'être, c'est l'idée rendue visible, l'idée réalisée, — et l'idée, c'est l'être rendu intelligible, l'être rationnalisé.

Or comme il y a deux manières principales de chercher à enchaîner toutes les idées, il y a essentiellement deux sortes de Dialectique : l'une qui consiste à dériver toutes les idées d'un même principe, l'autre qui consiste à les ramener toutes à un même terme. — Le premier processus est celui de Fichte, le second celui de Hegel. Le processus de Schelling est intermédiaire. — Fichte part de l'Esprit, mais de l'Esprit impersonnel, et il descend de l'idée de l'Esprit aux idées des choses. — Hegel part de l'idée d'être, mais prise à son plus extrême degré de pauvreté, et remonte de synthèse en synthèse, en traversant toutes les idées, jusqu'à la synthèse dernière qui, prise en elle-même, est à la fois l'Unité de toutes les Idées, le Tout, et l'Esprit.

Nous ne suivrons pas les philosophies dialectiques dans leurs déductions, car il faudrait trop de développements pour rendre ces déductions intelligibles ; aussi bien il importe peu, car, réduites même à ce qui en constitue le sens général et l'inspiration d'ensemble, ces philosophies laissent déjà voir leur caractère panthéistique, donnent le moyen de faire éclater leur vice intrinsèque. Il nous suffira de le montrer sur un exemple particulier en prenant pour type le système de Fichte.

1. *Idéalisme et dogmatisme.* — L'existence de l'univers implique à la fois et indissolublement un représenté et un représentatif, *la Chose* et *l'Esprit.* Expliquer l'univers, c'est expliquer ces deux éléments en rendant compte de l'un à partir de l'autre, et de cet autre à partir de soi. Qu'il faille essayer de dériver la Chose de l'Esprit et non inversement, c'est ce qu'on croit pouvoir établir par un certain

nombre de considérations, mais ce qu'ici, pour abréger, nous supposerons acquis[1].

La doctrine qui part de l'Esprit pour expliquer l'univers, appelons-la *idéalisme* par opposition à celle qui part de la Chose et que nous appellerons *dogmatisme*.

Sous le nom de *choses* entendons non seulement les corps, mais tout ce qui est objet d'expérience, *tout ce qui est donné*, par conséquent les consciences individuelles elles-mêmes, lesquelles, en tant que perçues, sont des objets comme les autres et doivent être expliquées par l'Esprit. Et sous le nom d'*esprit*, entendons ce qui s'oppose à la chose, par conséquent ce qui n'est pas donné, mais *ce à quoi quelque chose est donné*, le Représentatif non représenté, le Moi sans non-Moi, le Moi pur.

2. *La tâche de l'idéalisme.* — L'idéalisme ne peut se contenter d'énoncer cette proposition : l'Esprit a produit l'univers. — Ce serait présenter l'univers et sa relation à l'Esprit comme un fait. Mais dire qu'on est en face d'un fait, c'est dire qu'il n'y a rien à comprendre, qu'il n'y a qu'à « constater » : tout fait comme tel est toujours en marge de l'intelligible. Or, c'est, pense-t-on, l'essence de la mentalité proprement philosophique de vouloir tout comprendre et d'affirmer que tout doit pouvoir être compris ; la philosophie ne connaît pas de « faits ». Loin donc de poser ce que l'on pourrait appeler *le fait de la création*, l'idéalisme va essayer de rattacher l'univers à l'Esprit par un lien *a priori*. En d'autres termes, il va s'efforcer de montrer que POSÉ L'ESPRIT ET SON ACTIVITÉ, L'UNIVERS S'ENSUIT, — et tel univers, composé de tels éléments, à savoir celui-là même qui, indépendamment de notre volonté, se déploie autour de

1. Cf. Aug. Valensin, *in* Recherches de science relig. Janvier 1919, p. 49 sqq.

nous dans l'espace et dont, à titre de réalités empiriques, nous sommes nous-mêmes une partie[1].

Du coup, la doctrine criticiste est dépassée. En faisant porter la connaissance *a priori* sur la seule forme de l'expérience, en renonçant à déduire la matière, c'est-à-dire le contenu, de la Représentation, Kant posait des limites à l'intelligibilité. La tâche que se donne Fichte est de supprimer ces limites.

3. *L'idéalisme et les sciences. Leur collaboration.* — Cette tâche, précisons-la, pour qu'on ne se trompe pas sur sa portée, en comparant la Philosophie ou Science des sciences (« Doctrine de la Science », Wissenschaftslehre) aux sciences particulières.

L'objet immédiat de la philosophie est fourni par les

1. Remarquons que, dans ces lignes, le panthéisme est déjà virtuellement affirmé trois fois :

1/. — En ne voulant pas reconnaître l'existence de faits qui ne soient que des faits, l'idéalisme *décrète* l'impossibilité de toute contingence, car une réalité contingente est précisément une réalité dont on ne peut établir qu'elle *doit être :* elle est, mais elle aurait pu ne pas être. Or nier la contingence, c'est déjà virtuellement nier tout ce qui pourrait se distinguer de Dieu, c'est poser Dieu comme l'être unique, c'est affirmer le panthéisme.

2/. — En affichant la prétention de vouloir tout comprendre, en professant que notre pensée ne doit nulle part rencontrer de l'opaque, l'idéalisme fait secrètement de notre pensée *la mesure absolue de l'intelligible,* il la fait secrètement Dieu, et c'est encore affirmer le panthéisme. — Pour une pensée finie, il y aura toujours des faits, c'est-à-dire des vérités qui s'imposent à elle sans qu'elle voie pourquoi, car telles sont les vérités contingentes. Seule, la Pensée infinie ne connaît pas de faits, car, même lorsqu'il s'agit des vérités contingentes, elle n'est pas le spectateur qui les constate, mais la source qui les produit.

3/. — Enfin, en se proposant d'établir que l'existence de l'univers est une suite logique et nécessaire de celle de l'Esprit, c'est-à-dire de celle de Dieu, l'idéalisme postule déjà, au moins comme hypothèse, que l'univers est aussi nécessaire que Dieu même, qu'il fait partie de l'essence divine, ce qui est encore le panthéisme.

La première affirmation est réfutée, comme on le verra plus loin, par l'existence de la liberté, ou ce qui, en l'espèce, revient au même, de la contingence. — La deuxième, celle qui déifie notre pensée, est contredite par l'expérience, laquelle ne révèle que trop nos limites : l'on peut dire que le système de Fichte, lequel devrait prouver cette affirmation par son succès, contribue lui-même, par sa faillite, à la réfuter, — car il n'arrive pas à supprimer les faits. — Enfin, la troisième affirmation celle qui pose la nécessité de la création, relève d'une réfutation *a priori,* car il est absurde et par conséquent impossible que la création soit nécessaire.

seules déterminations nécessaires de l'Expérience ou, ce qui est la même chose, par les productions nécessaires de l'esprit. Les sciences particulières se partagent ce qui tient à son activité libre. C'est la philosophie qui donne aux sciences particulières leur point de départ, leur communique la nécessité et la généralité ; et ces sciences pour se constituer n'ont qu'à féconder le résultat de l'activité intellectuelle en ce qu'elle a d'automatique par les produits de l'activité intellectuelle en ce qu'elle a de spontané. Par exemple, c'est en vertu d'un processus inconscient que l'Esprit se donne la Nature comme soumise à des lois ; mais c'est par un processus dont il a l'initiative et la direction, c'est par une série d'expérimentations, que l'esprit arrive à discerner les lois particulières auxquelles la Nature est soumise. — De même, c'est en vertu d'une nécessité interne que l'esprit (et entendons l'esprit en soi, l'esprit en général), c'est en vertu d'une nécessité interne que l'Esprit se représente l'espace ; mais c'est parce qu'il le veut bien, qu'il découpe des figures dans cet espace et par là rend possible la géométrie ; ainsi la géométrie tient sa forme, de l'espace qui est une construction nécessaire ; et son contenu, des figures qui sont une construction arbitraire.

Par le moyen de la philosophie et des sciences particulières, l'esprit doit pouvoir retrouver l'univers, le reconstruire en pensée et par là même l'élever à l'intelligibilité. Quand il aura tout tiré de lui-même, l'esprit pourra dire qu'il a tout compris.

4. *Le panthéisme, principe et fin de l'idéalisme.* — Si l'existence de l'univers est une suite nécessaire de l'existence de l'Esprit, ce ne peut être que parce que l'Esprit a été contraint de le produire et de le produire tel qu'il est. Il nous faut donc concevoir l'Esprit comme soumis dans son acti-

vité à des lois rigoureuses, identiques d'ailleurs à sa nature même, et en vertu desquelles soient comme prédéterminées en lui toutes ses productions[1]. — Grâce à ces lois, et à condition de régler sur elles notre activité logique comme elles ont réglé son activité créatrice, il doit nous être possible de retrouver l'œuvre à partir de l'ouvrier. Nous sommes du moins en possession d'une méthode pour cette déduction. Mais comment découvrir les lois de l'esprit afin d'appliquer notre méthode ?

On pourrait croire que la chose est facile. Ces lois ont dû forcément s'exprimer concrètement et comme se projeter dans les faits qu'elles conditionnent ; l'Expérience étant leur œuvre doit nous parler d'elles : il n'y a donc, semble-t-il, qu'à les dégager de l'univers qui les réalise. — Travail analogue à celui qui consisterait à rechercher, dans les raisonnements tout faits d'une géométrie, les lois de l'esprit qui les a faits. Kant n'a pas eu d'autre but ni d'autre procédé lorsqu'il s'attachait à déduire les catégories. Mais cette manière de faire ne saurait nous contenter. On peut bien de la sorte mettre en évidence un certain accord entre l'esprit et la chose, mais on ne manifeste pas une dépendance. — Supposé d'ailleurs qu'on pût ainsi rattacher à l'esprit l'essence des choses, assurément on n'y peut rattacher leur existence. Des lois découvertes *a posteriori* peuvent bien en effet, à la rigueur, témoigner qu'une chose doit être telle ou telle, si elle est, mais non pas, absolument, qu'elle doive

1. Conception indispensable à l'idéalisme dialectique, et qui fait même le fond de sa doctrine : Dieu, selon lui, est contraint de produire le monde, de créer une *nature qu'il assume :* mais conception contradictoire, du moins pour qui se fait de Dieu une idée juste : si Dieu est souverainement indépendant, si on voit en lui ce qu'Aristote et la philosophie péripatéticienne appelaient un *Acte pur*, il est impossible de le soumettre à la nécessité de produire du fini, car, à ce compte, il ne se suffirait pas à lui-même, il ne serait pas souverainement indépendant, il serait acte pur et ne le serait pas. — C'est là, à notre sens, ce qui réfute péremptoirement le panthéisme de Fichte.

être. L'expérience des choses restera donc inexpliquée, elle sera acceptée comme une donnée, avec tous les caractères irrationnels de ce qui n'est qu'un fait : et cela est intolérable.

Pour assurer l'intelligibilité de l'Univers, les lois de l'Esprit doivent être saisies par nous dans leur source, en elles-mêmes, ou pour mieux dire (car une loi en soi est une contradiction dans les termes), dans l'Esprit qu'elles déterminent, en tant que cet Esprit agit sous leur contrainte.

Cela est possible, mais à une condition : c'est que notre esprit soit identique à l'Esprit, car alors notre activité logique coïncidant avec son activité créatrice, n'en étant pour ainsi dire que la doublure abstraite, nous n'aurons qu'à penser pour savoir, pour voir et saisir sur le vif, comment Il pense.

L'identité foncière de notre moi empirique, individué, personnel, et du Moi absolu, transcendant à toute multiplicité, — tel est le postulat fondamental de l'Idéalisme dialectique : sans lui, impossible d'avancer[1].

D'autre part, ce postulat a ceci de particulier que si, comme on croit pouvoir le montrer[2], il échappe à toute réfutation, il échappe aussi à toute preuve. Rien contre lui, rien sans lui ; mais aussi rien pour lui. Sommes-nous dans une impasse ?

Une simple remarque va nous faire sortir de cet embarras. Ce que nous demandons à ce postulat, ce n'est pas d'être une base pour une construction : il faudrait qu'il fût une certitude ; mais, un point de départ pour une déduction : *il suffit qu'il puisse être une hypothèse.* S'il n'est pas absurde, il le peut. Or, nous avons supposé accordé qu'il n'est pas absurde.

1. Ici éclate le panthéisme jusqu'ici latent ; par l'affirmation qu'on vient de lire, le moi humain se proclame expressément identique au Moi absolu, l'homme se fait Dieu.

2. La suite de ce travail fait justice de cette prétention ; car ce postulat est réfuté par nous *ex professo*, cf. p. 125.

Comme hypothèse, ce postulat sans doute est en l'air ; mais le succès lui donnera ou tort ou raison. L'épreuve sera sa preuve. Consentons que l'idéalisme reste en suspens non seulement quant à sa valeur, mais quant à sa possibilité même, jusqu'à la fin de la Déduction. Si celle-ci parvient à s'achever, si elle rejoint les choses à partir de l'esprit, si l'*a priori* recouvre l'*a posteriori*, si les idées viennent exactement se placer sur les faits, le succès même nous justifiera : le panthéisme comme hypothèse nous aura conduit au panthéisme comme vérité.

5. *Des lois de l'Esprit.* — Maintenant, notre hypothèse ne nous servirait de rien si par hasard, nous examinant nous-mêmes et les démarches de notre esprit, nous arrivions à découvrir que *notre esprit* n'a pas de lois, car, s'il n'a pas de lois, l'*Esprit* n'en a pas non plus et, si l'Esprit n'a pas de lois, le monde n'est pas nécessaire. Ce n'est pas seulement le moyen de la déduction qui nous échappe, c'est son objet même.

Heureusement pour l'idéaliste, le cas est irréel. Notre activité intellectuelle a des lois, elle ne produit pas ses concepts au hasard ; libre de s'appliquer à ce qu'elle veut, elle n'est pas libre de penser comme elle veut. Tout le monde peut en faire l'expérience. Pour prendre un cas infiniment simple, essayons par exemple de nous représenter deux côtés d'un triangle, et l'angle compris : Il ne tiendra pas à nous que surgisse dans notre conscience le troisième côté, déterminé en longueur et en direction, sans que nous y puissions rien changer. Il y a une logique de la Représentation et elle est inflexible. — Que par ailleurs notre esprit produise aussi à propos des mêmes choses des idées qui, n'étant pas liées en système, n'offrent pas le même caractère de nécessité, c'est ce qu'on ne nie pas. Mais il suffit qu'il y ait pour notre esprit *un* mode d'activité qui échappe au libre

arbitre, soit rigoureusement prédéterminé, pour que l'hypothèse d'une identité foncière entre notre esprit et l'Esprit ne soit pas vaine, et que la méthode de l'idéalisme puisse être essayée.

6. *Nature de la Dialectique.* — Cette méthode, comment la mettre en œuvre pratiquement ? Comment, en fait, exploiter l'activité nécessaire, les lois inéluctables de notre esprit ?

Il ne faut pas songer à procéder de l'extérieur, comme si les lois de l'esprit pouvaient être connues en dehors de leur application ; c'est seulement en s'attachant à penser qu'on peut découvrir ce qui s'impose à penser. Le tout est donc de trouver un premier objet, à partir duquel, confié au jeu rigoureux de ses propres lois, notre esprit détermine (au sens du verbe allemand, *bestimmen*) un autre objet, puis, à partir de ce nouvel objet, encore un autre, et ainsi de suite, comme il lui suffit de penser l'essence du cercle pour en voir surgir les propriétés. S'il est réellement l'Esprit, *et si le panthéisme est la vérité*, il engendrera de la sorte et dans leur enchaînement nécessaire, tous les phénomènes objectifs dont se compose l'univers.

Qu'on ne se méprenne pas d'ailleurs sur le sens de cette reconstruction. Il s'agit d'une reconstruction tout idéale, toute logique, et qui n'a rien par conséquent d'une efficacité créatrice. L'opération que l'idéaliste exécute est analogue à celle du mathématicien qui reconstruit un nombre à partir de ses facteurs premiers ou qui retrouve le dessin d'une courbe par la vertu de son équation : déterminer *a priori* par des calculs l'existence et la marche d'une planète, ce n'est ni la *produire* ni la *mouvoir*. Ajoutons, pour achever d'éclairer le sens de la dialectique idéaliste, que si, dans la reconstruction de l'Expérience, *notre esprit* va, synthétique-

ment, d'un élément à l'autre, cela tient à sa nature, à sa structure, laquelle le force d'aller des parties au tout. Mais *l'Esprit* n'a pas ces procédés : il est au-dessus du multiple sous toutes ses formes. — De là il suit que c'est une grave erreur d'interprétation de faire intervenir le temps dans le procés dialectique, comme si l'ordre de déduction était un ordre de genèse ; la logique, une histoire ; et l'idéalisme, une cosmogonie. Dans les hauteurs métaphysiques où se place l'idéalisme, le temps n'existe pas : on est au-dessus de lui. C'est en descendant que la dialectique, en cours de route, le rencontrera, c'est-à-dire l'engendrera logiquement et à sa place, comme un des éléments du Tout.

7. *Point de départ de la Dialectique.* — Poursuivons : il faut que le premier objet que s'assigne notre esprit ne soit pas différent du premier objet qu'a eu l'Esprit : autrement les deux activités auraient beau être foncièrement identiques et également nécessaires, leur développement (si l'on peut dire) ne coïnciderait pas. Quel sera-t-il donc ?

On peut établir par trois voies différentes et dont la convergence est déjà significative, que ce premier objet ne peut être rien d'autre que l'Esprit lui-même.

1. — D'abord, l'essence même de notre entreprise consistant à essayer de rattacher l'Univers à l'Esprit, de rejoindre l'Univers à partir de l'Esprit, comment l'Esprit pourrait-il ne pas être notre premier objet ?

2. — Ensuite, notre premier objet, celui dont la considération doit nous amener à poser tous les autres, ne pouvant lui-même être posé en vertu d'un autre, doit être un absolu. Autrement nous aurions au point de départ de la déduction un principe qui, devant être expliqué et ne l'étant pas, serait encore un fait, un pur fait, un donné sans donnant, quelque chose d'inintelligé : toute la déduction en serait irré-

médiablement viciée. Mais être un absolu, c'est ne relever de rien, être posé en vertu de soi, être posé par soi. Or telle est la définition même, l'essence intime de l'Esprit. Nous allons y revenir.

3. — Enfin, l'objet premier de notre esprit ne peut, nous l'avons vu, être autre que l'objet premier de l'Esprit. Or l'Esprit étant par hypothèse ce qui est au principe de tout, l'origine à la fois effective et dialectique, l'origine en soi et l'origine pour nous, de l'Univers, il ne saurait avoir d'autre premier objet que lui-même. C'est nécessairement en fonction de soi qu'il pose nécessairement le reste.

8. *L'Esprit.* — Les raisonnements que nous venons de faire nous fixent un point de départ : ils ne nous le donnent pas. Nous savons que la dialectique doit partir de l'Esprit, mais encore faut-il avoir atteint l'Esprit pour en partir, et ce n'est certes pas dans l'expérience qu'il doit tout entière fonder, que nous pouvons espérer le saisir.

Par sa nature il ne relève que d'une intuition, mais d'une intuition pure et intellectuelle. Kant était fort opposé, semble-t-il, à toute intuition de ce genre, mais ce n'est qu'en apparence. L'intuition intellectuelle qu'il repoussait était une intuition séparée, et qui fût censée porter sur un être... Or, une telle intuition est, en effet, impossible ; nous n'avons pas de connaissance objective qui soit pure d'éléments sensibles, et aucun être ne nous est donné que dans et par l'expérience, c'est-à-dire *comme une chose.* Mais rien n'empêche de concevoir une intuition intellectuelle qui, d'une part, ferait corps avec l'intuition sensible, en serait inséparable, n'en pourrait être dégagée que par abstraction, et qui, d'autre part, ne porterait pas sur un objet, sur un être, mais sur un acte.

Le kantisme est si peu hostile à une intuition de ce genre

qu'il en suppose partout l'existence. Pour ne parler point de l'Analytique transcendantale qui est inintelligible sans elle, n'est-ce pas dans l'intuition d'un acte absolu que consiste pour Kant l'expérience du Devoir ? On ne fait qu'expliciter la doctrine de la Critique en disant que, par la conscience de l'impératif moral, nous saisissons confusément, et projetée d'ailleurs sous la forme d'un idéal à réaliser, l'action catégorique et absolue qui ne pose pas un objet, mais se pose elle-même. Or nous savons que tel est l'Esprit.

On arrive au même résultat par une autre voie. Nous pensons l'Esprit, car nous pensons une pensée qui se pense, un sujet qui est son objet. Si nous n'arrivons pas à surmonter la dualité de la pensée pensante et pensée, ce n'est pas que l'unité de l'Esprit nous échappe totalement, c'est que notre pensée est finie ; de là vient qu'ayant toujours besoin d'un objet à quoi s'opposer, elle le suscite dans l'effort même qu'elle fait pour se dépasser ; le sujet n'est plus lui-même, il est objet quand il s'est atteint. — La pensée de la pensée, unité parfaite du sujet et de l'objet, est pour nous une limite, limite indéfiniment reculante, mais qui n'est telle que parce qu'elle est d'abord un principe ; pour que la Pensée se cherche en nous, il faut qu'elle se soit trouvée en soi, notre effort même pour nous dépasser témoigne que l'idéal nous est immanent : nous connaissons l'Unité absolue puisque nous y tendons.

Enfin il y a une manière plus rigoureuse encore et plus technique de mettre en évidence le fait que nous portons en nous l'idée, et l'idée véritable, de l'Esprit.

Pour manifester ce que recèle en soi toute pensée, partons d'une proposition quelconque, mais absolument certaine, indiscutée et indiscutable ; et demandons-lui de nous livrer, par une abstraction progressive qui la vide autant qu'il est

possible de le faire de tout contenu déterminé, la vérité la plus générale qu'elle enferme, celle qu'enferme par conséquent toute proposition.

Pour abréger, partons de cette proposition déjà très épurée et que tout le monde accorde : A est A. — Entendons-nous bien : nous ne savons rien de A, et nous ne nous en préoccupons pas. Ce n'est qu'un symbole. Nous disons seulement que A est A, sans affirmer aucunement que A soit ou ne soit pas. Ce qui est posé par cette vérité, au degré d'abstraction où nous la prenons, ce n'est donc pas A, mais seulement *une certaine relation conditionnelle*, en vertu de laquelle il apparaît comme de toute évidence et nécessité que *si A est A, il est A. — La vérité est cette position conditionnelle elle-même.* Nous sommes déjà loin de A et nous n'avons plus à nous en occuper. Son rôle est fini.

Considérons maintenant cette « position conditionnelle ». Elle est elle-même — et c'est cela qui est remarquable — *absolument posée.* Elle ne dépend pas et ne peut pas dépendre d'une autre, elle est à elle-même sa propre vérité, elle est position absolue, auto-position. Si on demande en effet *pourquoi A est A s'il est A, il n'y a qu'une réponse possible : parce que s'il est A, il est A.* — Ainsi *cette vérité se pose et se garantit elle-même.* Mais une vérité qui se pose et s'engendre elle-même, n'est-elle pas comme le fantôme ou la projection logique de ce qu'on appelle parfois la « Vérité subsistante », c'est-à-dire l'Esprit ?

Ainsi dans n'importe quelle proposition vraie nous voyons se profiler l'ombre de l'Esprit. C'est quand, à force d'abstraire, nous avons vidé de tout contenu l'une quelconque de nos vérités, que se manifeste à nous la Vérité pure et simple, ou plutôt la vérité de la vérité, c'est-à-dire l'Esprit. Quiconque pense et tire au clair ce qu'il pense, saisit par là même qu'il pense l'Esprit.

Au point où nous sommes arrivés, nous possédons tous les éléments qui peuvent faire comprendre la nature, le sens exact, de l'idéalisme absolu ; en même temps, son caractère nettement panthéistique doit éclater aux yeux. Suivre l'idéalisme dialectique dans sa déduction n'ajouterait rien à ce que nous avons besoin de savoir[1].

9. *L'essence de l'idéalisme absolu.* — Il nous reste, pour terminer cet exposé délibérément circonscrit, à en résumer brièvement les idées essentielles :

L'idéalisme, tel du moins qu'il nous apparaît, se présente avec un but nettement défini : établir qu'au moins en un sens le monde est Dieu, en établissant que poser Dieu, c'est nécessairement poser le monde. — Son point de départ est Dieu même en tant qu'Esprit, Action absolue, Unité parfaite, confusément présent à notre pensée ; — sa méthode est de montrer que l'Esprit pense nécessairement le monde, et par là même nécessairement le produit en soi ; — son procédé, de se substituer à l'Esprit et de refaire à partir de lui, *a priori* et en idée, ce qu'il est censé faire réellement et nécessairement.

Le procédé de l'idéalisme acquiert un sens, du fait qu'on pose en hypothèse l'identité de notre esprit et de l'Esprit, par conséquent de notre activité logique et de son activité productrice ; et l'hypothèse à son tour doit acquérir une vérité, du fait que le procédé réussit, que l'*a priori* rejoint l'*a posteriori*, et que des deux activités supposées foncièrement identiques les résultats, en effet, coïncident.

Le Panthéisme comme thèse, démontré par le succès d'une

1. Il doit être en effet apparu suffisamment, au cours de cet exposé et si l'on se reporte aux notes, que quoi qu'il en soit de la manière dont l'idéalisme exécute ou s'efforce d'exécuter son programme, il a déjà dans son but, dans ses postulats, dans sa méthode, de quoi le faire juger — et condamner.

déduction fondée sur le Panthéisme comme hypothèse : en ces quelques mots tient, selon nous, l'essence de l'Idéalisme absolu.

B. — Le panthéisme en général

Sa nature. Résumé de ce qui précède. — Quelque forme qu'il affecte, lorsqu'il cherche à se produire comme doctrine, le panthéisme philosophique consiste toujours en l'affirmation de deux thèses essentielles dont l'explication même varie à peine d'un système à l'autre : Dieu et le monde sont réellement distincts comme natures, il ne sont pas réellement distincts comme êtres. — Pour le réalisme spinoziste, il y a vraiment deux natures, la *natura naturans* ou nature incréée, et la *natura naturata* ou nature créée. Dieu est en soi et il est en nous, il existe comme indépendant et il existe comme incarné ; mais son incarnation dans le monde qu'il crée est rigoureusement nécessaire ; cela, en un double sens : d'abord *hypothétiquement*, parce que, selon Spinoza, si Dieu crée, il doit assumer ce qu'il crée, rien ne pouvant subsister que dans et par l'Être ; ensuite *absolument*, parce qu'il ne peut pas plus dépendre de Dieu que le monde existe ou non, qu'il ne dépend des prémisses d'un syllogisme, qu'en sorte ou non leur conclusion.

Pour l'idéalisme allemand, qui ramène toute nature à la pensée ou, comme nous dirions plutôt, à la connaissance, Dieu est la Pensée qui pense, le monde est la Pensée pensée. Il n'y a qu'une Pensée, éternelle, infinie, mais cette pensée ne se saisit pas immédiatement comme telle ; incapable de s'épuiser elle-même d'un coup, elle multiplie les réflexions partielles d'elle-même sur elle-même, et se produit ainsi, autant de fois, comme *conscience*. Nous naissons quand la Pensée se réfracte et se brise ; nous sommes cette Pensée

même, en tant qu'elle ne se comprend que partiellement. Ainsi, *distincts les uns des autres* dans la mesure même où nous sommes constitués par une connaissance exclusive, telle qu'est la connaissance sensible avec ses points de vue différents, nous sommes *un et identiques* dans la mesure où, par la raison, chacun de nous pense ce qui est pensé par tous : comprendre que deux et deux font quatre et comprendre qu'on le comprend, c'est (toujours d'après le panthéisme) au-dessus du temps et de l'espace se poser et se saisir comme Pensée une en soi et une en tous.

Sa relation avec la morale. — A première vue, il doit sembler que le panthéisme, en niant la responsabilité individuelle, en introduisant partout le déterminisme, rende superflue et même contradictoire la tentative d'instituer une morale. En fait, les panthéistes, Spinoza en tête, se sont préoccupés de formuler une règle des mœurs. Ils déduisent de l'identité même de l'homme avec Dieu des principes de conduite pour l'homme ; ils disent, par exemple : « Ce que l'homme est en réalité, il doit tâcher de l'être aussi en apparence ; abolissant par le renoncement, l'abnégation, la charité, ce qui le constitue à part des autres, chacun doit s'efforcer de s'identifier à tous, afin que, de plus en plus, la multiplicité des phénomènes reflète l'unité de l'être. »

Nous n'avons pas à exposer les morales inventées par le panthéisme. Que ces morales présentent beaucoup d'analogies avec celle que prêche le christianisme, cela peut expliquer la séduction qu'elles exercent sur des âmes généreuses ; il n'y a rien là qui puisse accréditer le panthéisme : on sait que de prémisses fausses on peut légitimement conclure des propositions vraies. — Le parallélisme apparent des deux morales, panthéistique et chrétienne, s'explique d'ailleurs facilement : *du point de vue des conséquences et de l'interpré-*

tation pratique, il n'y a pas grande différence entre ces deux affirmations que pourtant sépare un monde : l'homme doit faire le dieu (principe de la morale panthéistique), l'homme doit imiter Dieu (principe de la morale chrétienne).

Ce que nous voulons seulement noter ici, c'est la transposition radicale que le panthéisme est obligé de faire subir à la notion de morale, pour lui donner un sens. Il est clair que, le déterminisme étant posé, il devient impossible de parler d'une morale impérative. Proposer aux hommes un *devoir*, faire appel à leur bonne volonté, comme s'il dépendait d'eux d'être bons ou mauvais, c'est là ce qui est interdit au panthéiste. A la morale *impérative* il est dès lors amené à substituer une morale *purement normative*. Désormais, ce dont il s'agit, c'est uniquement de *définir ce qui est conforme ou non conforme à la raison*. Faire connaître l'idéal et, par l'intermédiaire de l'idéal, agir sur les volontés comme on agit sur un mobile, tel est le but de Spinoza, quand il rédige son Ethique. Ce faisant, il reconnaît deux fois l'existence du déterminisme, d'abord en s'avouant lui-même déterminé à écrire ce qu'il écrit, pour le plus grand bien de ses semblables ; ensuite, en escomptant le déterminisme même pour les entraîner du côté de la raison. Ceux qui seront déterminés par l'idéal, c'est-à-dire ceux que l'éthique de Spinoza aura convaincus, seront heureux, et s'ils comprennent adéquatement cette éthique, ils seront même *déterminés à s'estimer heureux*. Les autres, sur qui le Bien est sans efficace, ne peuvent être tenus pour responsables de leur résistance, on ne doit pas les blâmer, mais on peut les mésestimer. Ou plutôt : quiconque comprend les véritables rapports des choses sera *déterminé*, non à les blâmer, mais à les mésestimer ; ils ont des natures d'esclaves, puisqu'ils subissent un autre attrait que celui de la raison.

On le voit, si le panthéisme échappe en morale à la con-

tradiction, par trop forte pour être vraisemblable, de vouloir commander à qui ne peut obéir, ce n'est qu'en transformant radicalement la conception même de la morale. Sa morale n'en est pas une. Nous ne dirons donc pas : le panthéisme se détruit lui-même parce que, en contradiction avec ses principes, il enseigne une morale ; mais nous dirons : il se détruit, parce qu'il détruit la morale.

Sa relation avec la Religion. — Le modernisme immanentiste. — Que de la thèse essentielle du panthéisme on puisse déduire une conception des rapports de l'homme avec Dieu et, en ce sens, une religion, rien d'étonnant ; mais cette religion doit forcément, on peut en être sûr *a priori*, être radicalement différente de la religion chrétienne, être totalement incompatible avec elle. — On a pourtant fait, ces derniers temps, un effort immense pour exposer la religion du panthéisme avec les formules de la religion chrétienne, on s'est livré à un travail de re-interprétation des dogmes, on a transposé et transformé les vérités de foi... Le résultat de cette laborieuse falsification a été une contrefaçon blasphématoire de la religion révélée : et c'est le modernisme, c'est l'immanentisme.

Dieu, selon cette conception, est immanent à l'homme, non pas en ce sens qu'il lui donne d'être et d'agir, ce qui serait très orthodoxe, mais en ce sens qu'il est lui-même la substance et l'activité de l'homme. Nos pensées, suivant le modernisme, ne sont pas nôtres, ou elles ne le sont que dans le monde des apparences ; elles procèdent d'une source subconsciente, elles viennent de notre Moi profond, qui est le Moi divin. — Par ailleurs Dieu, en nous, ne fait pas que disperser sa pensée à travers le prisme du temps, il cherche malgré l'obstacle qu'il s'est donné, à se saisir lui-même comme Dieu, et, autant que possible, à s'expliquer comme tel lui-

même à lui-même. Ce travail de Dieu en nous, cet effort de la divinité pour s'exprimer par nous est ce que, suivant l'immanentisme, on doit appeler *la Révélation*. Subconsciente la plupart du temps, étouffée et comme opprimée par la masse de concepts ou d'images qu'elle doit soulever pour se faire jour, elle réussit parfois à faire irruption dans la conscience ; l'âme alors se sent envahie par un flot de pensées dont elle ignore la source, elle a l'impression que ce n'est pas elle qui pense, mais qu'on pense en elle et par elle... c'est *l'inspiration prophétique*.

Tout homme, d'après le Modernisme, porte en lui-même la Révélation ; mais ce n'est pas en tout homme qu'elle devient consciente ; et quand elle est devenue consciente, ce n'est pas en tout homme qu'elle parvient à se traduire assez pour devenir communicable. Un homme plus que tous a laissé à travers soi transparaître le Dieu, c'est Jésus-Christ. — Dieu, il l'était, mais comme l'est chacun de nous ; seulement nous le sommes sans le savoir, il l'a été en le sachant. Le message divin, il ne l'a point gardé pour lui ; il a interprété à l'aide de symboles, d'images, d'allégories, l'Expérience dont il était le bénéficiaire. Tout son enseignement tient sa valeur de ce qu'il exprime cette Expérience : voilà pourquoi il doit rester lettre morte chez qui ne porte pas en soi de quoi le comprendre et l'interpréter ; mais pourquoi aussi il est éminemment évocateur d'expériences, analogues à celle dont il procède.

A raison de sa richesse unique, transcendante, la Révélation du Christ, a été reconnue par un groupe d'hommes pour le type et la norme de toute Révélation ; on a consacré, canonisé, les formes sous lesquelles elle s'est produite : ce qui a créé une *orthodoxie*. Les expressions qui ont servi à traduire la Révélation par excellence ont dès lors, aux yeux de ce groupe (l'Eglise), constitué le critère de toutes les révélations

ultérieures. C'est en vérifiant qu'elles peuvent se couler sans effort dans le moule des formules certainement inspirées, que les révélations privées s'assurent d'être véritables Révélations. Ainsi, du point de vue personnel, l'expérience, que le modernisme appelle mystique, cette expérience est tout : les mots qui la traduisent ne sont rien ; mais du point de vue social, et par conséquent religieux, ce sont les mots qui importent, car ils restent le seul garant de l'authenticité des Révélations et de leur accord. Qui a émancipé l'esprit se doit d'être un conservateur intransigeant de la lettre.

DEUXIÈME PARTIE

RÉFUTATION DU PANTHÉISME

A. — Réfutation de l'argumentation panthéistique

(Réfutation a priori)

L'argumentation panthéistique, dépouillée de ce qu'elle doit chez les philosophes à l'esprit de système, et traduite dans la langue de tout le monde, peut se ramener à quelques chefs. Elle consiste en un certain nombre de raisonnements élémentaires qu'il nous suffira d'exposer et de réfuter pour faire apparaître sur quels fondements illusoires se dresse le panthéisme[1].

Premier argument

Exposé. — Il est impossible de concevoir l'être comme multiple, car lorsqu'on a dit : « l'être est », on a tout dit ; et comme il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être, il faut que cela même qui semble, à raison de sa multiplicité, distinct de l'être, soit l'être ou ne soit pas. — Ou encore : Posé qu'il n'y a qu'une idée d'être, c'est-à-dire posé l'*unité* à tous égards de cette idée, il s'ensuit son *unicité*. Qu'est-ce

1. Se reporter en outre à la réfutation qui court, au bas des pages, le long de l'exposé des systèmes.

qui multiplierait l'être ? On conçoit que la matière prime multiplie la forme, car elle lui apporte quelque chose ; mais à l'être on ne peut rien ajouter qui ne soit lui-même.

Réfutation. — Nous avons cherché à donner à l'argument panthéistique toute sa force ; c'est malgré nous, si sa faiblesse éclate aux yeux. Dire qu'en face de l'être pur et simple il n'y a que le non-être, c'est *poser* arbitrairement l'unicité de l'être, et la poser par simple affirmation, non par raison ; car c'est la question, de savoir s'il faut tellement séparer l'être et le non-être qu'ils ne puissent entrer en composition. S'il répugnait à l'esprit de penser l'être autrement que comme être, le non-être serait en effet exclu définitivement de l'être. Mais s'il est possible, comme déjà le voulait Platon, de mélanger l'être et le non-être, de dire d'un être qu'*il est* ceci et qu'*il n'est pas* cela, l'alternative qu'on prétend nous imposer, *ou* d'identifier purement et simplement le multiple à l'être, *ou* de le reléguer au néant, cette alternative est illusoire. Il y a un moyen terme : en face de l'être qui est purement et simplement, il y a place pour l'être *qui est et qui n'est pas*, c'est-à-dire pour le Fini.

Aussi bien, nous concédons volontiers pour notre part, et bien que cela fasse discussion dans l'École, que si l'on admet l'*unité* à tous égards de l'idée d'être, il faut admettre son unicité. Car si l'idée d'être est réellement et simplement une, elle est en effet immultipliable. Mais ce que nous nions absolument, et ce qu'on ne peut prouver, c'est que l'idée d'être soit une comme on le dit. Elle est au contraire, en vérité, *simpliciter* multiple : il y a autant d'idées d'être que d'êtres et d'apparences d'êtres. L'unité que l'idée semble avoir, et qu'elle a en réalité quand nous pensons par elle plusieurs êtres, est *une pure unité d'analogie*, c'est-à-dire une unité proportionnelle[1].

1. Voir notre Théorie de l'Analogie, p. 211.

Second argument

Exposé. — Il est impossible de concevoir Dieu sans le monde. Car si Dieu est, il est conscient ; or nul être ne saurait être conscient, c'est-à-dire se saisir comme soi, sans se distinguer d'un autre, et même s'y opposer. Il n'y a nulle part de lumière si nulle part il n'y a de l'ombre. Pour se poser, il faut s'opposer. La réflexion ne peut s'opérer qu'en vertu d'un choc en retour ; c'est en étant ramené à soi et comme rejeté sur soi après une rencontre avec l'Autre, que l'esprit peut arriver à s'atteindre. Immobile et simplement en soi, l'esprit serait inconscient. Le non-moi est nécessaire au moi pour qu'il se saisisse comme soi. Mais de là il suit que, s'il est absurde de concevoir Dieu comme ayant été à un certain moment inconscient, il est absurde de le concevoir comme ayant été à un moment sans le monde. Le monde est sa contrepartie nécessaire, la condition même de son existence. — Après cela, si l'on veut dire que le monde émane de Dieu, on le peut, mais à condition de signifier par là qu'il en résulte, non comme une création temporelle, mais comme une suite logique, essentielle ; ce qui suffit au panthéisme.

Réfutation. — Cet argument repose sur une thèse absolument fausse, celle qui voit dans l'existence d'un non-moi une condition d'existence pour le moi. Sans doute, et c'est là ce qui fait l'apparente force de la preuve, la réflexion chez nous ne s'éveille qu'à la suite d'un contraste, d'une opposition ; elle est *repliement* et suppose au moins un certain effort d'expansion, une initiative contrariée. Ce sont là des données que la psychologie moderne a mises en bonne lumière et que nous ne songeons pas à rejeter. — Mais nous ne sommes pas pur esprit, et les conditions de l'éveil mental, *les conditions de la conscience chez une intelligence comme la nôtre, ne peuvent être légitimement regardées comme les conditions de la conscience en général.*

La véritable manière d'envisager les choses est exactement inverse. *A se placer au point de vue de l'esprit*, il n'y a pas à expliquer par un recours à quoi que ce soit d'autre que lui la conscience qu'il a de soi : elle se déduit immédiatement de ce qu'il est. L'esprit, étant simple par nature, est complètement et parfaitement identique à lui-même, à l'inverse du corps dont une partie n'est pas l'autre ; or c'est tout un, de dire que l'esprit est identique à lui-même, qu'il est en soi, et de dire qu'il est *pour soi*[1].

— Qu'est-ce en effet que connaître ? — C'est posséder en soi l'intelligible comme tel. Or, qui possède mieux l'intelligible, que ce qui, étant soi-même intelligible, n'a rien d'interposé entre soi et soi, mais est parfaitement soi-même ? — Ainsi l'Esprit, tout esprit *en tant que tel*, est conscient de soi. — *Dès lors, s'il y a un problème, il est exactement inverse de celui que se proposait le panthéisme :* étant donné l'esprit *humain*, expliquer comment il se fait qu'il n'ait pas toujours et immédiatement conscience de soi. — C'est pour expliquer *l'inconscience* chez un moi spirituel, qu'il faut recourir à un non-moi, à quelque chose du moins qui s'oppose à l'esprit... En l'espèce, il ne serait pas bien malaisé de montrer que, si l'âme humaine est naturellement *endormie*, si elle a besoin d'être éveillée à la conscience d'elle-même, c'est parce que, à la différence de l'esprit pur, elle n'est pas complètement et parfaitement en soi, étant dans la matière et pour la matière.

Troisième argument

Exposé. — L'esprit infini ne peut, justement parce qu'il est infini, s'épuiser lui-même en se connaissant ; force est

1. « Redire ad essentiam suam aliud nihil est quam rem subsistere in se ipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodam modo supra ipsam effunditur ; *in quantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit.* » Saint Thomas.

donc de le concevoir ou comme progressant indéfiniment dans la conscience qu'il a de soi, ou comme prenant sur lui-même une multitude infinie de vues partielles. Si l'on choisit la première hypothèse, tout invite à voir dans l'évolution de notre univers l'évolution même de la conscience divine : on a de notre monde toujours en travail une vue intelligible dès qu'on y reconnaît l'effort d'un Dieu qui cherche indéfiniment à s'égaler ; le Multiple, qui est l'apparence, est rendu compréhensible, dès qu'on y voit l'expression développée de l'Un, qui est la réalité. — Si l'on opte pour la seconde hypothèse, on obtient une explication très claire de l'existence de moi multiples ; un moi individuel n'est rien d'autre que l'Esprit en tant qu'il prend partiellement conscience de ce qu'il contient ; l'homme est la forme sous laquelle Dieu se connaît. Dans les deux cas (et ils ne sont pas nécessairement distincts), c'est le panthéisme.

Réfutation. — Un esprit qui n'a pas de soi-même une conscience immobile, qui doit se chercher, bien plus, qui est condamné à ne se jamais trouver complètement, un tel esprit, essentiellement entaché de « puissance », ne peut absolument pas être ce qu'on appelle un esprit infini. Un esprit infini est un esprit parfait, ou, ce qui revient au même, un Acte pur ; aucun progrès n'est intelligible dans ce qui n'est qu'Acte.

Si l'esprit parfait ne pouvait s'épuiser d'un coup en se connaissant, il ne faudrait pas, même alors, lui accorder du temps pour le faire, ni chercher un remède à son état : il vaudrait mieux déclarer que le concept d'esprit parfait est un concept contradictoire. Mais on ne le peut. En vérité l'esprit infini n'a pas de peine à se comprendre, car il est simple, et son acte de connaissance qui est lui-même, est nécessairement simple comme lui. L'infinité de perfection

n'est pas l'infinité de quantité : *quand on a compris cela, de l'argument dont nous parlons, il ne reste rien.*

Il faut cependant prévoir une instance. Le panthéiste dira : en argumentant contre moi comme vous le faites, vous m'interprétez d'une manière simpliste. Loin de moi la pensée de mettre de la finitude au cœur de l'infini, de la puissance dans l'Acte pur ; mais vous admettez vous-même, sans croire vous contredire, que l'Infini a pu, en Jésus-Christ, se soumettre à un développement temporel, prendre de soi-même une connaissance successive ; or, tout ce que je dis, c'est que l'incarnation de Dieu, non dans un homme mais dans *l'homme*, est essentielle à Dieu, est pour lui une nécessité, comme, selon vous, c'est une nécessité pour le Père d'engendrer le Verbe.

La réplique est aisée : notre première réfutation garde toute sa valeur, car elle ne procède pas précisément de ceci, que Dieu ne pourrait se voir lui-même à travers une forme humaine et dans le temps ; elle procède de ce principe certain, que *l'esprit parfait doit se suffire parfaitement à lui-même.* Qu'il puisse créer du fini et même l'assumer en le créant, en sorte que ce fini soit encore divin, nous ne voyons là rien de contradictoire ; mais que Dieu se trouve *dans la nécessité de créer du fini* et dans la nécessité de l'assumer, sous peine, pour Lui, de n'être pas soi, voilà ce qui selon nous, de toute évidence, fait l'Infini fini, subordonne le Parfait à l'imparfait, entache de puissance l'Acte pur. — Il n'y a qu'une nécessité admissible en Dieu, c'est celle qui le lie à lui-même : les trois personnes de la Trinité étant la nature divine elle-même, une et indivisée, la nécessité pour Dieu d'être trine n'est pas une nécessité antérieure ou extérieure à Lui, elle est la nécessité pour Dieu d'être Dieu, et c'est tout.

Quatrième argument

Exposé. — L'infini n'est infini que s'il est tout. S'il y a quelque chose en dehors de l'infini, on pourrait l'ajouter à ce qu'il contient, on pourrait augmenter l'infini, ce qui est absurde.

Réfutation. — S'il suffisait qu'il existât un être fini et un être infini pour qu'on fût en droit de concevoir leur *somme*, l'argument précédent serait irréfutable, car il nous acculerait à cette alternative, ou d'admettre que l'Infini peut grandir, ou d'admettre qu'une somme peut n'être pas supérieure à chacune de ses parties. Mais s'il est impossible de parler de somme, si Dieu et le monde ne font pas *deux* êtres, l'argument tombe de lui-même. Or pour envisager la possibilité d'un rapprochement du Fini et de l'Infini sous la catégorie de nombre, on peut se placer à deux points de vue :

1° *Au point de vue réel.* — La question est alors celle-ci : puisque toute addition consiste en la répétition d'une unité, est-il possible de trouver pour le Fini et l'Infini un concept parfaitement propre qui valant pour l'un et pour l'autre, tienne lieu d'unité ? — Il semble que oui. Ce concept, n'est-ce pas le concept d'être ? Mais, c'est là une grosse erreur. Posé en effet que le mot *être* signifie le concept parfaitement propre à l'Infini, il faut trouver un autre mot pour désigner le Fini ; car assurément le Fini n'est pas l'Infini, et si l'Infini est être, le Fini est non-être. Ainsi, à parler en prenant les concepts selon tout le sens qu'ils comportent objectivement, une seule affirmation est légitime : *Dieu est, le monde n'est pas.* Mais alors Dieu et le monde ne font pas *deux êtres*, et Dieu plus le monde c'est l'Infini plus zéro.

2° *Au point de vue abstrait.* — Ce n'est qu'en s'élevant par les degrés d'une proportion à un concept analogue qu'il

est possible de trouver l'unité capable de représenter à la fois le Fini et l'Infini. Mais le nombre sous lequel on arrive alors à les ranger est un nombre abstrait, celui que l'École appelle transcendantal. Or rapprocher le Fini et l'Infini dans un nombre abstrait n'a plus aucun inconvénient, n'entraîne aucune conséquence absurde ; car le concept d'être, qu'on leur applique alors d'une manière commune, fait abstraction, *au sens explicite où on le prend*, des modes qui le réalisent ; et ainsi ce n'est toujours pas le Fini comme tel qu'on ajoute à l'Infini comme tel.

De toute façon, la difficulté qu'on tire contre l'existence distincte du Fini et de l'Infini, de la conception de leur somme, cette difficulté n'existe pas ; car une telle somme est inconcevable.

Cinquième argument

Exposé. — Un Dieu infini ne saurait être qu'impersonnel. Qui dit personne dit limitation et par conséquent finitude : une personne s'oppose à d'autres personnes, ou au moins à des choses ; c'est un être recueilli en soi et qui se possède par exclusion du reste. Niez ce qui borne la personnalité, elle se répand sur tout et du coup s'évanouit ; ce qui était personne devient impersonnel ; or tel est nécessairement l'être sans borne, Dieu.

Réfutation. — Cette manière d'argumenter tend moins à démontrer le panthéisme qu'à établir l'athéisme. Un Dieu impersonnel est un Dieu qui n'existe pas, c'est l'humanité ou la nature ; dans tous les cas, c'est une abstraction. Bien des gens qui se disent panthéistes ne sont en effet que des athées. Aussi cet argument ne nous intéresse qu'indirectement. — Toute son apparente force est en ceci, qu'il fait état de la finitude comme si elle était essentielle au concept

de personne. Or il faut sans doute reconnaître que la finitude est un élément dont nous ne pouvons nous passer chaque fois que nous voulons nous représenter la personne humaine, la seule dont nous ayons une connaissance directe ; mais c'est la question même, de savoir si le concept propre à la personne *humaine* est l'unique concept possible de la personne, ou si la perfection qu'il désigne se prête à exister quelque part, dégagée de toute imperfection ; — en sorte qu'après avoir reconnu que Dieu ne saurait être une personne de la même manière que nous, on puisse encore dire qu'il est personne selon un mode *analogue* au nôtre[1].

Restreindre le concept de personne à sa signification univoque, c'est évidemment s'interdire d'en faire usage pour Dieu, mais en vertu d'une pétition de principe.

B. — **Réfutation de l'assertion panthéistique**

(Réfutation a posteriori)

Nous avons à établir directement, positivement, la contradictoire de l'assertion panthéistique ; il nous suffira pour cela de prouver que l'homme et Dieu ont, en fait, des subsistences réellement distinctes ; ou encore, ce qui revient au même, que *l'homme étant ce qu'il est, il est impossible qu'il soit Dieu.*

Pour être parfaitement exacte, la preuve que nous avons en vue devra de plus être telle que ne soit pas niée par elle l'absolue possibilité d'un être en plusieurs personnes (mystère

1. La philosophie arrive à démontrer que Dieu est personnel ; la foi nous renseigne davantage : elle précise qu'en Dieu il y a trois personnes. L'on peut dire sans aucune inexactitude : Dieu est personnel ; mais ce n'est qu'à la faveur d'une correction sous-entendue, et en usant d'un à peu près pour lequel il convient d'être indulgent, qu'on peut affirmer « Dieu est personne » ou surtout « Dieu est une personne ».

de la Sainte-Trinité) ou d'une personne en plusieurs natures (mystère de l'Incarnation). Autrement, elle porterait plus plus loin qu'il ne faut et trahirait un vice intrinsèque.

Vue générale de l'argumentation contre le panthéisme. — Le fait capital sur lequel on peut, comme sur une base sûre, édifier la doctrine du Théisme, est l'existence de la liberté, *telle qu'elle se manifeste en chacun de nous.*

Les hommes, dirons-nous, pris individuellement, sont libres, et cette liberté, en les rendant responsables, fait de chacun d'eux un « réel sujet d'attribution » par rapport à certains au moins de leurs actes. Or ce fait est inconciliable avec la thèse panthéistique. Cette thèse est donc fausse. — Bien plus : ce fait bien compris, rapproché de certaines autres vérités, implique la thèse théistique : cette dernière thèse est donc vraie.

Nous n'avons pas à prouver ici la *majeure* de cet argument ; l'existence de la liberté et de la responsabilité individuelles est un fait que nous établissons ailleurs[1]. La réfutation proprement dite est tout entière dans la *mineure :* c'est elle seule strictement que nous avons à démontrer ; nous le ferons par un argument susceptible d'être présenté sous deux formes.

Première forme de l'argument

Posé la liberté en vertu de laquelle nos actes nous sont réellement imputables, — le panthéisme qui voudrait à la fois rester ce qu'il est et tenir compte de ce fait, n'a qu'une ressource : d'une part il doit, pour être fidèle à lui-même, ne point cesser d'affirmer que c'est Dieu et Dieu seul qui agit dans les créatures libres, A, B, C... Mais d'autre part,

1. Voir page 177, notre théorie de la liberté.

il doit, pour faire droit au fait en question, dire que si Dieu agit en A, c'est en tant qu'il est lui-même A ; que s'il agit en B, c'est en tant qu'il est lui-même B ;... et ainsi de suite. Car *de la sorte seulement, on peut admettre que A, B, C... soient, chacun pour soi, responsables.*

Maintenant, « être responsable » ou, en termes plus généraux, être par rapport à quelque acte « sujet réel d'imputation », qu'est-ce donc ? C'est évidemment avoir été de cet acte le principe indépendant ; celui qui a pris sur soi de le produire ; qui, à ce titre et en ce sens, est *par soi* la cause qu'il est. Mais pour être cause *par soi*, il faut de toute nécessité avoir une existence *à soi :* car il ne saurait y avoir quelque indépendance dans l'agir où il n'y a nulle indépendance dans l'être. Cela revient à dire que, pour être « sujet d'imputation », la première condition est d'*être en soi.* Comme d'autre part, *être en soi*, ou avoir une existence à soi, est cela même que l'on appelle « subsister » (du moins lorsqu'il s'agit d'une subsistence absolue), la même vérité peut s'exprimer de la manière suivante : *tout sujet d'imputation est comme tel un subsistant.*

Nous pouvons continuer. Du fait qu'on reconnaît en A, B, C des auteurs responsables, des « sujets », on reconnaît donc aussi *qu'ils subsistent.* A est un subsistant, B est un subsistant, C est un subsistant... Mais on ne dit pas nécessairement, — du moins le panthéisme peut se flatter de le croire, — que A, B, C fassent ensemble *trois* subsistants. Pour rester lui-même, après avoir tenu compte du fait de la responsabilité individuelle, le panthéisme n'a encore qu'à dire : *Et ces trois qui subsistent sont en réalité le même subsistant, c'est-à-dire Dieu sous trois formes différentes.*

Après avoir mené le panthéisme à ce point, il nous faut donc le poursuivre et le pousser le plus loin possible dans ses propres voies.

Soit donc la thèse panthéistique telle qu'elle vient d'être obtenue.

Nous disons : de deux choses l'une,

OU BIEN,

en même temps qu'il le fait agir sous les apparences de l'homme, le panthéisme refuse à Dieu toute activité propre : Dieu immanent aux êtres A, B, C, n'agirait pas et ne pourrait agir en tant que Dieu ; il n'agirait qu'en tant que A, B, C. — Mais alors, il faut dire que Dieu comme Dieu n'est pas un subsistant. Loin d'exister en lui-même, il n'existe qu'en A, B, C. En soi, il est une abstraction, ce qu'est l'Humanité à part des hommes. Et alors peu importe que les hommes soient un ou plusieurs subsistants ; nous pouvons avoir affaire encore à un monisme[1], mais du panthéisme proprement dit il n'est plus question. *Il s'est détruit lui-même pour faire place à l'athéisme.*

OU BIEN, au contraire,

le panthéisme reconnaît à Dieu une activité propre en dehors de celle qu'il est dit exercer à travers les hommes ; en ce cas le panthéisme ne peut plus se contenter de dire : « par rapport aux actes de A, c'est Dieu qui est sujet d'imputation, mais en tant qu'il est A », et ainsi de suite... Il doit ajouter : « Il y a des actes par rapport auxquels c'est encore Dieu qui est sujet d'imputation, *mais cette fois en tant qu'il est Dieu* ».

Du coup, Dieu lui-même, Dieu comme Dieu, apparaît comme l'un des sujets d'imputation et l'on peut dire avec vérité : « Dieu comme Dieu est subsistant. » Dès lors la question devient intéressante de savoir s'il se peut agir d'un seul et unique subsistant, considéré tantôt comme Dieu, tantôt comme A, tantôt comme B, ou s'il faut reconnaître

1. Ce monisme, on va d'ailleurs le rencontrer et le réfuter en examinant le second membre de l'alternative.

autant de subsistants réellement distincts que de sujets apparents d'imputation. Nous sommes à la croisée des routes.

Que doit dire le panthéisme de ces divers « sujets d'imputation », pour continuer à tenir compte du fait de la responsabilité tel qu'il se présente ? Le panthéisme ne doit pas, ne peut pas, se contenter de reconnaître que A est sujet d'imputation par rapport à certains actes ; il doit encore concéder que *A n'est pas sujet d'imputation* par rapport à certains autres actes, à savoir par rapport aux actes de B ; que A n'est donc pas le sujet d'imputation qu'est B ; et, si l'on préfère cette formule qui a l'avantage de faire voir que nous sommes toujours dans la perspective panthéistique : que Dieu, en tant que A, n'est pas Dieu en tant que B. Le panthéisme doit dire la même chose de chacun des divers sujets d'imputation, et en particulier de Dieu en tant que Dieu. Or cela revient à reconnaître que les divers sujets d'imputation *s'excluent comme tels* les uns les autres. S'ils s'excluent comme tels, ils sont comme tels réellement distincts entre eux ; il n'y a pas *un* sujet d'imputation qui revêt plusieurs formes ; il y a réellement plusieurs sujets d'imputation. Mais s'il y a plusieurs sujets, il y a, en vertu de tout ce qui précède, plusieurs Subsistants : Dieu subsiste, le monde subsiste, et le monde et Dieu font deux subsistants.

Ainsi le Panthéisme qui veut tenir compte du fait de la responsabilité se détruit lui-même et fait logiquement place au théisme.

Autre forme du même argument

Nous avons abouti à une thèse qui est tellement contradictoire de celle du panthéisme qu'elle peut sembler, par un autre excès, opposer à l'absolu qui est Dieu un autre

absolu qui serait le monde. Quelqu'un pourrait nous dire : On voit si bien que le monde est physiquement distinct de Dieu, qu'on ne voit plus comment il continue à tout moment de lui devoir l'être et l'agir. — Pour mettre en lumière cet autre aspect de la vérité, il nous faut donc maintenant, après avoir marqué l'indépendance du monde à l'égard de Dieu, manifester sa dépendance et concilier les deux : il suffira pour cela de donner à la même argumentation un tour légèrement différent.

Partons encore de l'assertion même du panthéisme, puisque c'est elle qu'il s'agit de faire éclater. Posons que Dieu seul est être, que Dieu seul est cause. — Dieu agit donc en A par A, en B par B, et ainsi de suite, A et B étant des apparences humaines dont nous essayons de nier qu'elles existent en elles-mêmes *(Thèse)*. Par ailleurs, l'expérience, une expérience incontestable et que la raison garantit, nous apprend que A et B sont comme tels et chacun pour soi responsables *(Fait)*. — En rapprochant *ce fait* de *cette thèse* et en essayant de retenir de la thèse tout ce qui peut s'accorder avec le fait et cela seul, nous obtenons la formule suivante : *Dieu agit à travers A et à travers B* (expression de la Thèse panthéistique) *mais de telle sorte que l'imputabilité de l'action, au lieu de remonter jusqu'à lui, s'arrête véritablement, réellement, en A et en B* (expression du Fait d'expérience). — Or il suffit de bien considérer cette formule pour s'apercevoir qu'elle n'a plus rien de panthéistique. La seconde partie corrige la première, et à elles deux, elles expriment à la fois la dépendance réelle et la réelle indépendance des créatures. Si les créatures agissent, c'est bien en effet, suivant la doctrine catholique, parce que Dieu agit par elles et en elles ; aucune action créée n'est possible sans un concours divin, un concours qui soit, non pas seulement un accompagnement et une aide, mais un principe et une source. — D'autre

part, si les créatures sont responsables, c'est que leur action, tout en étant celle de Dieu, est véritablement et proprement la leur. Ainsi les créatures subsistent *par Dieu* puisque leur action vient *de lui*, et elles subsistent *en soi*, puisque leur action est *à elles*, — *ce qui est la doctrine même du théisme.*

Remarques et explications

1) L'Argument contre le panthéisme et la possibilité de l'Incarnation. — La responsabilité étant le caractère de l'être qui, maître de son action, peut se la voir imputer, il est clair qu'une étroite solidarité relie la liberté à la responsabilité. Un être libre peut seul être responsable, et tout être responsable est un être libre. — Si dans l'argument contre le panthéisme, nous avons expressément fait état de la responsabilité plutôt que de la liberté, c'est qu'il s'agissait pour nous de partir d'un attribut essentiellement personnel : or, la liberté est *de soi* un caractère de la nature ; seule, la responsabilité est *essentiellement* un caractère de la personne, en ce qu'elle implique un *sujet d'imputation*[1]. — Nous savons par la foi qu'en Jésus-Christ la nature humaine ne se possède pas ; elle est libre, et par elle le Verbe est libre comme homme ; mais elle n'est pas formellement responsable, car les actions que le Verbe produit par elle ne sont imputables formellement qu'au Verbe. Qui pèsera ces considérations verra que *l'argument pour prouver la subsistence de la nature humaine en chacun de nous ne porte que sur nous. Il détruit l'erreur du panthéisme, mais il respecte la vérité de l'Incarnation.*

2) L'Argument contre le panthéisme et la possi-

1. On aurait pu aussi tirer un argument contre le panthéisme du fait que l'homme est « pécheur » ou peccable ; mais l'intervention de la notion de péché eut compliqué les choses.

BILITÉ DE LA TRINITÉ. — Quelqu'un pourrait dire, argumentant contre nous *ad hominem :* la distinction des personnes, la multiplicité des subsistences ne suffit pas à ruiner le panthéisme ; car on pourrait concevoir que la nature divine fût une, bien qu'en plusieurs personnes ; ce serait encore le panthéisme, et il n'y a là aucune absurdité manifeste puisque, selon vous, la Trinité existe où le cas se vérifie. — A l'objection qui se présenterait sous cette forme, la réponse est aisée : il n'y a aucune parité dans les deux cas : la nature qui appartient au Père n'a rien qui l'empêche d'être celle qui appartient au Fils ni celle qui appartient au Saint-Esprit ; mais la nature qui se manifeste dans l'homme ne peut pas être la même que celle de Dieu, parce que la première est finie et que la seconde est infinie. — Ce mode d'argumentation, dont nous avons contesté l'efficace quand on veut l'employer contre les formes subtiles du panthéisme, a toute sa valeur contre l'objection actuelle ; et il est en lui-même si clair, si évident, si indiscutable, et à vrai dire, si indiscuté, que nous ne croyons pas utile d'insister sur lui.

On pourrait donner à l'objection une forme plus spécieuse. Au lieu de parler de nature, parlons d'être. Comment le principe, sur lequel se fonde l'argumentation que nous avons opposée au panthéisme, et suivant lequel *toute personne revendique comme telle un être à soi, exclusif, incommunicable,* comment ce principe n'est-il pas contredit par le mystère de la Sainte-Trinité, puisque, selon ce dogme, nous croyons à *trois personnes qui ne sont qu'un être* ?

Il nous fallait soulever, pour être complet, cette difficulté théologique, mais on comprendra que nous ne fassions ici qu'*indiquer* la solution qu'elle comporte.

Qu'on le remarque bien, dans l'argument contre le panthéisme, nous avons eu soin d'énoncer le principe dont l'objection fait état, en limitant expressément son applica-

tion aux subsistences absolues. Subsister, disions-nous, *quand il s'agit d'une subsistence absolue*, c'est avoir un être à soi, exclusif. Or sous cette forme, la principe est évident ; il constitue presque une définition. On en déduit qu'il ne peut y avoir une seule existence pour plusieurs personnes, puisque l'être serait alors à la fois *exclusivement propre à chacune et commun à toutes*, ce qui est contradictoire. Mais les *personnes* que la Révélation nous enseigne à reconnaître en Dieu sont, de par le même enseignement, des *subsistences relatives ;* elles sont de pures Relations. Or comme telles, elles ne revendiquent pas un être propre, un être à part, car, *comme telles, elles ne revendiquent pas d'être.* Si elles sont réelles, et elles le sont infiniment, si (comme l'on dit) « elles posent de l'absolu », ce n'est pas du tout, en effet, d'après la doctrine des plus grands théologiens, en vertu de ce qui les constitue Personnes, c'est-à-dire Relations, mais *en vertu de leur identité avec la nature divine.* Dès lors il n'y a pas contradiction à ce que l'Etre (comme la Nature avec laquelle il s'identifie), soit commun aux trois personnes de la Sainte Trinité : il peut appartenir à toutes, puisqu'il n'est la propriété exclusive d'aucune[1].

C. — **Le panthéisme et l'orthodoxie**

L'incompatibilité radicale, l'opposition absolue du panthéisme et de l'orthodoxie est une chose évidente. Après tout ce qui a été dit dans le cours de cette étude, nous n'avons pas à y insister. Il nous reste seulement à signaler les différents documents dans lesquels le panthéisme a été expressément condamné par l'Église.

1. Pour plus de développement, voir par ex. Billot, *De Deo uno et trino*, II, p. 80 sqq., 104 sq. Rome, 1903. Cf. S. Thomas in I D 26, q. 2, a. 2.

1. — Le Syllabus de 1864, n° 1 (Denzinger-Bannwart n° 1701), condamne la proposition suivante : « Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ; ac una eademque res est Deus cum mundo, ac proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto. »

Ce qui est expressément désigné, et donc ce qui est directement condamné, dans ces lignes est la doctrine qu'on entend généralement sous le nom de panthéisme. C'en est la forme la plus répandue et partant la moins savante ; mais par delà cette forme populaire, c'est le panthéisme savant lui-même qui, indirectement, mais formellement, est condamné, car la distinction que celui-ci professe plus ou moins explicitement d'admettre entre Dieu et la Nature, n'est pas celle que le Syllabus exige, puisqu'elle laisse place à cette affirmation que le Syllabus rejette : « omnia Deus sunt ».

2. — Dans le bref « Eximiam tuam » adressé le 15 juin 1857 au cardinal de Geissel sur la doctrine de Günther, Pie IX rappelle *la doctrine catholique* « de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis » (Denzinger, n° 1655) ; et dans le 5e canon de la 3e session du Concile du Vatican (Denzinger, n° 1805) on lit cet anathème : « Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera sed tam necessario creasse quam necessario amat seipsum, A. S. ». C'est la condamnation explicite de la doctrine panthéistique (Spinoza, Fichte) suivant laquelle l'existence du monde découle logiquement, et par conséquent nécessairement, de celle de Dieu.

3. — Dans le 3e canon de la même session, le Concile du

Vatican s'exprime ainsi : « Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, A. S. » (Denzinger, nº 1803).

Ce canon trouve son commentaire dans le texte de la Constitution dogmatique, laquelle porte que Dieu « cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt ineffabiliter excelsus » (Denzinger, nº 1782). Ici, l'affirmation d'une distinction *re et essentia* entre le monde et Dieu a pour résultat de fermer toute échappatoire au panthéisme. Elle implique qu'il ne suffit pas pour être orthodoxe de distinguer deux essences et comme deux natures : l'une, la *natura naturans*, qui serait infinie ; l'autre, la *natura naturata*, qui serait finie ; mais qu'il faut encore distinguer physiquement ces deux natures, en sorte qu'elles fassent réellement deux êtres, — pour autant qu'on peut employer à propos de Dieu et du monde le nombre « deux ».

4. — Le 4e canon est plus explicite encore : « Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse aut divinam substantiam sua manifestatione vel evolutione fieri omnia aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, A. S. » (Denzinger, nº 1804.) Ce canon enferme la condamnation explicite du panthéisme sous les diverses formes que nous avons décrites.

5. — Enfin l'encyclique *Pascendi* contient à la fois une description détaillée et une condamnation expresse du panthéisme spécifiquement moderniste (immanentisme), c'est-à-dire du panthéisme en tant qu'il se présente comme interprétation de la Vérité catholique.

LIVRE TROISIÈME

NOTES MÉTAPHYSIQUES

I. - Autour du Thomisme.

II. - Quaestiones quodlibetales.

I

AUTOUR DU THOMISME

(1920)

A. — Note sur ce qu'on appelle un système.
B. — Note sur les thèses cardinales du Thomisme.
C. — Note sur l'Acte et la Puissance.
D. — Note sur les « *Quo ens* ». Dialogue.
E. — Appendice au Dialogue précédent.
F. — Note sur les deux sens du mot « esse » et leur rapport à la distinction d'essence et d'être.
G. — Note sur la nécessité de recourir à la distinction réelle d'essence et d'être pour expliquer comment se concilient dans un être la composition et l'unité.
H. — Note sur la déduction des différents degrés d'être.
I. — Note sur la multiplication des formes par la matière.
J. — Note sur l'Hylémorphisme.
K. — Note sur les positions respectives de l'Idéalisme et du Thomisme.

A. — Note sur ce qu'on appelle un système

1. — Un système peut se définir :

— Formellement : ce qui rattache entre elles les diverses parties d'un ensemble d'explications, assure leur cohérence et même, autant que possible, en les rendant solidaires les unes des autres, les ramène à l'unité.

— Matériellement : un ensemble d'idées, de thèses, d'explications, coordonnées entre elles de manière à faire, autant que possible, un tout organique.

2. — De là il suit qu'il peut y avoir par rapport au même objet d'explication, plusieurs systèmes ; — et que plus le lien qui rattache entre elles les parties de la doctrine est serré, moins il est artificiel, meilleur il est et plus parfait[1]. S'il est emprunté à la nature des choses et des idées, il est excellent ; et s'il arrivait que la nature des choses ou des idées ne se prêtât par elle-même à aucune autre liaison également intrinsèque, le système qui disposerait à titre exclusif de ce lien unique serait, de ce seul fait, le meilleur de tous. (Théoriquement, tout système tend à reproduire par la liaison de ses parties, la liaison même des choses: Pratiquement, il se rapproche plus ou moins de cet idéal, et sa valeur se mesure exactement au degré de son approximation.)

1. Au cas où le lien serait non pas seulement artificiel mais faux, le lien ne serait un lien qu'en apparence, et le système qu'une apparence de système.

3. — De là il suit encore qu'on peut parler de l'expression systématique d'une vérité : ce sera celle qui se produira en fonction des autres parties de la doctrine ; mais que « une vérité systématique » n'a en droit aucun sens[1]. — Par contre on peut parler avec une nuance péjorative d'une thèse systématique : ce sera celle qui est affirmée non en vertu d'une connexion réelle avec les autres thèses, mais pour le simple plaisir d'achever une symétrie, ou d'équilibrer un ensemble. Les thèses systématiques sont un pis aller, là où on ne peut arriver à une vérité : elles sont tout au plus probables[2].

4. — Enfin il ne faut pas confondre une thèse systématique avec un argument systématique. La première est un pis aller, qu'on peut admettre à l'occasion, mais sur quoi il serait fort imprudent de bâtir ; le second est très solide, de beaucoup préférable même, du point de vue philosophique[3], à un argument non systématique. L'argument systématique est celui qui se tire, non de prémisses radicalement nouvelles, mais de thèses déjà incorporées au système, ou (ce qui vaut mieux), directement de la thèse génératrice du système, de celle qui fait le lien des parties.

5. — Cela étant il faut dire qu'il n'y a pas véritablement une doctrine là où il n'y a pas véritablement un système ; et que pour le philosophe le système n'est pas une chose secondaire, et dont il puisse se passer. Si le philosophe diffère de l'honnête homme, de l'homme instruit, ce n'est pas par la

1. Je dis : « en droit » ou en rigueur, car pratiquement on use et on peut user de cette formule comme d'une manière abrégée de dire : « Une vérité exprimée en termes systématiques ». On évite ainsi la formule vicieuse qui se présente tout d'abord à l'esprit celle de « thèse systématique », dont le sens est tout autre.

2. La thèse systématique étant définie comme on vient de le dire, on appellera esprit de système la tendance à se contenter de pareilles thèses, à les multiplier, ou même à s'y appuyer.

3. Par opposition au point de vue apologétique par exemple ou pédagogique.

nature de ses idées, ni même essentiellement par leur nombre, c'est par la manière dont il les domine, dont il les unifie, dont il en fait un corps de doctrine, un système. C'est par le système que l'esprit humain se rapproche des esprits supérieurs, lesquels voient tout *per unum* et *in uno* ; par le système, que à sa façon, il imite l'ange et Dieu.

B. — Note sur les thèses cardinales du Thomisme

Le centre de gravité du système est donné par une théorie qui se présente sous trois aspects, suivant la voie qu'on prend pour y aboutir. La considération du changement amène à constituer la théorie de l'acte et de la puissance ; celle du continu, la théorie de la matière et de la forme ; enfin, celle du fini la théorie de l'être et de la limite (essence et être).

Ces trois théories n'en font qu'une : non seulement elles se recouvrent l'une l'autre, à raison de l'équivalence respective des notions qu'elles emploient, mais encore elles se complètent réciproquement, à raison de la diversité même de leur point de vue.

La trilogie tout entière prenant le nom de la théorie la plus générale, on peut et doit dire que l'âme du système scolastique est la Théorie de l'Acte et de la Puissance.

I. — Établissement des notions les plus fondamentales

A) *Acte et Puissance.*

On part du changement ; on en tire la notion de quelque chose qui peut devenir ce qu'il n'est pas, et de quelque chose qui achève ce qui, sous un certain rapport, n'est pas encore, en lui donnant d'être effectivement ce qu'il pouvait être. Le premier élément apparaît ainsi comme essentiellement entaché de non-être, mais d'un non-être déterminé, relatif, qui est dans cet élément le non-être de ce qu'il peut

devenir. Le second élément apparaît au contraire comme essentiellement positif, c'est-à-dire comme une perfection.

En appelant respectivement ces deux éléments Puissance et Acte, on définira donc la Puissance « le non-être de l'Acte », et corrélativement l'Acte « l'être de la Puissance » ou sa perfection.

B) *Matière et Forme.*

On part du continu ; on montre que la notion de continu ou, ce qui est la même chose, de divisible, est inintelligible sans le concours de deux éléments donc aucun n'est, pris séparément, divisible. Ces deux éléments correspondant à la multiplicité pure et à la pure unité, mais à une multiplicité qui a besoin, pour être, de l'unité et à une unité qui ne serait pas ce qu'elle est, c'est-à-dire matérielle, sans multiplicité, prennent respectivement le nom de matière et de forme[1].

C) *Essence et Etre.*

On part de l'être fini comme tel. L'être ne peut être la raison de sa propre finitude, puisqu'il faudrait alors dire : un être est fini parce qu'il est être ; et que cela reviendrait à considérer l'être comme essentiellement fini, ce qui est absurde. Mais, si rien n'est fini parce qu'il est être, c'est donc à raison d'autre chose, et comme, en dehors de l'être, il n'y a que le non-être, il faut bien que l'être fini soit indivisiblement et essentiellement composé de non-être et d'être ou, comme on dit, d'essence et d'être.

D) *Distinction réelle.*

Si nous appelons « distinction réelle », par opposition à « distinction logique », toute distinction objective, c'est-à-dire *qui s'impose à l'esprit*, on doit dire qu'il y a distinction

1. Voir Note C (huitième pas) et Note J des développements de ce paragraphe.

réelle à l'intérieur de chacun des trois couples : l'Acte n'est réellement pas la Puissance, ni la matière la forme, ni l'être sa limite, — car, chaque fois, cela revient à dire que l'être n'est pas le non-être, ce qui, de toute évidence, ne tient pas à une manière de voir[1].

II. — Déduction des théorèmes les plus immédiats

A) *A partir de l'Acte.*

1. Un acte sans puissance est, en vertu même des notions définies ci-dessus, un acte qui n'est pas limité, pas diminué, par conséquent un acte infini dans sa ligne. ***Actus irreceptus est infinitus***[2].

2. Si un acte sans puissance est illimité dans son ordre, il y est unique ; car cela seul multiplie qui limite.

3. Un acte est réel quand il est véritablement acte ou perfection. Formellement il tient sa réalité de lui-même. Par contre, il est de la notion même de la puissance que sa réalité lui vienne de l'acte. Une puissance est donc réelle quand elle limite réellement un acte, et il n'y a pas à chercher plus loin[3].

1. Pour prouver la distinction de matière et de forme, nous avons pris le raccourci qui consiste à assimiler matière et puissance, mais on peut dire aussi, directement, que la matière en tant que pure multiplicité ne peut être en même temps pure unité, le simple et le non-simple étant contradictoires.

2. V. g. La Sagesse qui n'est pas restreinte par un sujet qui la possède à être humaine ou angélique, la Sagesse sans sujet récepteur, déborde et la Sagesse humaine et la Sagesse angélique, lesquelles n'en sont que des réalisations appauvries (participations). En rigueur, il n'y a pas *une Sagesse divine :* Dieu est *la* Sagesse.

3. L'esprit étant libre de créer des « entia rationis » peut concevoir à la manière d'un acte ou d'une perfection ce qui n'est pas véritablement tel ; par exemple, regarder la relation transcendantale de la créature au Créateur comme une perfection de l'être fini, alors qu'elle est simplement l'être fini lui-même, celui-ci étant essentiellement créature. Les perfections ou actes qui ne sont tels que par une fiction plus ou moins fondée de l'esprit, nous les appellerons actes logiques. Et ce qui vaut de l'acte réel, vaut également de l'acte logique, mais dans son ordre, c'est-à-dire logiquement. — Par ailleurs, dire que la réalité de la Puissance lui vient de l'Acte, ce n'est pas dire que la Puissance doit à l'Acte d'être Puissance, ce qui serait une absurdité, mais d'être réelle.

4. Toute composition et, corrélativement, toute distinction d'acte véritable et de puissance, est composition ou distinction réelle, car le non-être s'oppose *réellement* à l'être. Mais, en même temps, toute composition (ou distinction) d'Acte et de puissance est *au-dessous* de l'être, puisqu'elle va — *ou* à constituer un sujet pour l'être (distinction de matière et de forme) — *ou* à faire être ce sujet (distinction d'essence et d'être).

B) *A partir de la Matière.*

5. Le continu nous a donné la matière comme pure multiplicité et la forme comme pure unité. Il appert de là que ni la matière, ni la forme, ne sont séparément susceptibles d'exister. La matière ne serait rien, n'étant pas une ; la forme serait un esprit, n'étant pas multiple. Elles sont donc l'une et l'autre « *quo ens est* » et non pas « *ens quod est* ».

6. La matière étant un multiple unifiable, il suffit qu'elle soit unifiée par la forme pour qu'on ait un être composé d'un et de multiple. Or, nous savons qu'un être de ce genre est un être étendu. La matière unie à la forme donne donc l'étendue.

7. L'étendue (ou continu) donne l'espace. Car celui-ci n'est rien d'autre, suivant comme on le considère, que l'étendue même *(spatium reale)* ou l'étendue imaginaire *(spatium imaginarium)* ou enfin la possibilité d'un corps étendu *(spatium absolutum)*.

8. L'espace à son tour donne le temps. Car c'est l'espace qui rend possible le mouvement local ; mais, dès là qu'il y a mouvement local, il y a une durée de ce mouvement, et c'est elle qu'on appelle le temps.

9. Étant la durée qui mesure le mouvement local, c'est-

à-dire continu, le temps est une durée elle aussi continue ; et comme il n'y a point, à proprement parler, de mouvement continu en dehors du mouvement matériel (local), il n'y a pas de durée continue en dehors de celle qui le mesure. La continuité est donc ce qui, entre toutes les durées, spécifie le temps.

10. Étant le principe de l'étendue, la matière est le principe de l'extériorité, laquelle à son tour est ce qui permet la répétition purement numérique, ou altérité par simple position. La matière est donc, au sens propre, ce qui multiplie.

11. Dès lors, la forme matérielle, considérée par abstraction sans la matière, apparaît multipliable ou universelle ; considérée au contraire dans la matière, elle est individuée ou singulière.

12. Enfin, parce qu'elle est le non-être de la forme, la matière ou, plus généralement, la Puissance est, dans un être, la condition essentielle de la passion et du mouvement ; elle permet à l'essence de « devenir », en ce qu'elle lui confère du non-être, et que le première condition pour acquérir est de n'avoir pas.

C) *A partir de la Forme.*

13. La forme, étant unité pure, est négativement immatérielle. Elle n'est donc pas radicalement hétérogène à l'esprit, et peut dès lors exister à la fois dans la matière (naturellement) et dans l'esprit (intentionnellement). C'est dire que, dans l'être matériel, la forme et elle seule nous est directement intelligible.

14. En tant qu'elle est devenue par son existence intentionnelle dans un sujet, le principe de la connaissance qu'on

prend d'elle, la forme s'appelle *idée*[1], et nous avons des *idées* dans la mesure où nous pensons des *essences*.

15. Étant l'élément un, la forme est dans le composé l'élément positif : c'est donc à elle qu'il faut faire remonter la richesse du composé en tant que cette richesse est dans l'ordre, non de la quantité, mais de la perfection. La forme n'est donc pas seulement puissance par rapport à l'Etre, ou principe d'unité par rapport à la matière ; elle est, dans tout composé, ce qui le détermine expressément et comme l'essence de son essence.

16. La forme étant toute l'essence de l'être spirituel et constituant le principe déterminant de l'essence dans l'être matériel, une diversité de forme est toujours une diversité essentielle ou spécifique.

17. De même, il suit de la notion de forme que toute forme est essentiellement indivisible, et que, comme on ne peut avoir une forme à moitié, on ne peut aussi l'avoir plus ou moins : du point de vue métaphysique ou intelligible, il n'y pas en rigueur deux façons d'être homme.

18. Par ailleurs, l'être comporte nécessairement l'agir. Un être totalement incapable d'action ou de passion serait absolument (c'est-à-dire même pour Dieu) comme s'il n'était pas. Et puisqu'il est impossible de penser réellement

1. Si la forme est idée en nous, c'est donc qu'elle est aussi idée en soi, εἶδος. Et l'on rejoint par là le processus historique qui aboutit à la forme par l'incarnation de l'idée platonicienne.

Il y a plus : S'il existe une forme qui ne soit aucunement reçue, une forme en soi, une forme pure, cette forme est du coup positivement immatérielle ; elle est une idée subsistante, c'est-à-dire un esprit. — La même chose peut s'établir plus expressément de la manière suivante : Tout être est connaissant en puissance qui est susceptible d'avoir en soi la présence d'un intelligible ; et tout être est connaissant en acte qui a de fait cette présence. Or, toute forme séparée est intelligible, et elle est elle-même en elle-même par identité, donc elle est connaissante en acte et connaissante de soi, c'est-à-dire consciente. — Enfin, de ce qu'un être est intelligence, on déduirait facilement qu'il est volonté, à l'aide d'un des théorèmes suivants (n° 19

l'être comme équivalent au non-être, il faut dire qu'un être radicalement inerte est impossible. Mais alors ce qui détermine le rang ou la qualité de l'être détermine aussi le type et le mode de son action. Ainsi la forme (toute forme) est encore dans l'être non pas, certes, principe actif, mais, ce qui est bien différent, principe d'action.

19. Enfin, toute action ayant un but ou au moins un terme qui la spécifie, si un être agit, c'est qu'il peut s'orienter ou qu'il est naturellement orienté vers ce but ou ce terme. Partout où il y a une action, par conséquent partout où il y a une forme (même accidentelle), il existe donc une tendance correspondante ou appétit.

D) *A partir de l'Essence.*

20. L'être, à proprement parler, n'est pas une perfection, il est *la* perfection par excellence, en sorte que rien n'est perfection qu'en tant qu'il participe de l'être, dans la mesure et dans l'ordre où il en participe[1].

21. L'essence étant comme puissance un non-être relatif, diffère du néant qui est le non-être absolu. En admettant en soi *un non-être*, l'être est réellement limité ; mais en admettant *le non-être*, il serait détruit : la puissance est limite, mais le néant est négation.

22. De là il suit que si l'essence restreint l'être, en retour l'être réalise l'essence : la participation est la contre-partie de la limitation, qui est sa rançon.

23. Tout ce qu'une essence a de positif lui vient donc de l'être : par exemple l'essence « plante » est la perfection d'être qui subsiste, supprimé les perfections d'être qui, à parler en gros, correspondent d'un côté au règne animal,

1. Sans parler de Celui qui, ne participant pas de l'être, mais étant l'être par identité, est la perfection absolue : Dieu.

de l'autre au règne minéral. L'être *sans* ces perfections est précisément l'être *avec* l'essence « plante ».

24. En tant que limite, l'essence est par elle-même une certaine détermination ou restriction de l'être, mais une détermination est déjà quelque chose dans son ordre ; on peut lui opposer son non-être : l'indétermination pure et simple[1]. C'est dire qu'à son tour l'essence ou forme peut être acte corrélatif d'une puissance, et l'on pourrait montrer qu'en dehors des natures angéliques elle l'est en effet[2].

25. Enfin si l'essence est réellement distincte de l'être, il peut y avoir distinction réelle dans l'essence, *in linea essentiæ*, sans qu'il y ait distinction réelle dans l'être, *in linea entis*. Et l'on comprend qu'acte et puissance puisse composer un être sans le diviser[3].

---

1. On sait que tel est le caractère de la matière prime.

2. La blancheur, forme séparée, serait une détermination de l'être qui en ferait *le blanc ;* forme immergée, elle en ferait, elle en fait un *certain blanc*, Etre, Blanc, Blanc lilial : trois degrés d'être ; la forme restreint l'Etre, mais la matière le restreint encore, en restreignant à son tour la forme.

3. Une autre conséquence de cette distinction réelle, c'est qu'aucun prédicat de l'être (prédicat physique) n'est attribuable aux constitutifs de l'être (essence, ou matière et forme). On ne peut pas plus les affirmer que les nier ; *ils ne portent pas*, sinon indirectement et *par réduction*.

C. — Note sur l'Acte et la Puissance

1. — Les neuf premiers pas de la métaphysique

Premier pas.

Il y a du mouvement, c'est-à-dire du changement. Ce qui devient ce qu'il n'était pas *pouvait* le devenir ; cette possibilité diffère d'une pure possibilité abstraite, et elle suffit déjà à différencier les êtres (le marbre peut devenir statue, l'eau ne le peut pas) ; il faut lui donner un nom spécial : on l'appellera *Puissance.*

Deuxième pas.

Ce qui devient ce qu'il pouvait être continue de pouvoir n'être pas ce qu'il est devenu et de pouvoir être ce qu'il était. C'est dire que la puissance subsiste comme un principe d'indétermination sous la perfection qui la réalise. Appelons cette perfection *Acte ;* nous dirons que la puissance subsiste sous l'acte ; *l'acte se réalise avec la puissance ;* il n'en est pas la suppression.

Troisième pas.

Dire que la puissance est ce dont se fait l'acte, c'est dire que la puissance est la *matière* de l'acte. Les deux notions sont équivalentes, du moins sous un certain rapport. Approfondir l'une sera donc le moyen d'approfondir l'autre.

Qu'est-ce qu'une matière ? Ce dont est fait une chose ;

et c'est tout. La matière d'une ciselure, c'est du *ciselable ;* rien de plus ; *la puissance se définit par l'acte.*

Quatrième pas.

A la réflexion, il appert cependant que la matière de la ciselure est ou du bois ou du fer, ou tout autre chose ; la puissance semble donc pouvoir être définie autrement que par son acte. Ce que nous avons dit serait-il faux ? Non ; il se rencontre que le ciselable est *en même temps* du bois ; cela ne prouve qu'une chose, c'est qu'il n'est pas *uniquement* du ciselable ; la matière à laquelle nous avons affaire n'est pas que matière, elle n'est pas que puissance. C'est une matière qui est aussi quelque chose ; une puissance qui, sous un autre rapport, est aussi un acte. Nous appellerons *matière seconde* cette puissance mixte, et *acte second* ou *acte accidentel* l'acte corrélatif.

Cinquième pas.

Un acte peut donc être puissance par rapport à un autre acte, et ainsi de suite. Cela amène à concevoir une hiérarchie de puissances et d'actes, telle que, théoriquement au moins, tout puisse tout devenir, mais non immédiatement : il faut être devenu géomètre avant et afin de pouvoir devenir astronome.

Sixième pas.

En prolongeant la série du côté où elle monte vers l'Acte, on conçoit qu'on arrive à un acte qui ne soit plus puissance par rapport à un acte ultérieur, qui soit l'acte dernier. Dans l'ordre des sciences, se serait la science totale. Cela nous conduit à nous demander si, en rebroussant la série dans l'ordre inverse, on aboutirait symétriquement à une puissance qui ne serait que puissance, à une puissance pure, à une matière prime ou première.

Septième pas.

Si une telle matière existe, elle est nécessairement impensable par elle-même, car, étant toute pour son acte, elle n'a plus rien par quoi l'esprit puisse la prendre en dehors de l'acte ; tel serait un pur ciselable qui ne serait ni bois, ni fer, ni rien, mais du ciselable seulement.

Le mouvement peut-il révéler l'existence d'une telle matière ? En tout cas, l'existence du continu en témoigne. Il suffit de répondre à Zénon après avoir répondu à Parménide pour achever la découverte de la puissance, tant les problèmes se tiennent entre eux.

Huitième pas.

Preuve de la matière par le continu. Continu signifie divisible. Mais, pour qu'un être soit divisible, il faut que, d'une manière ou d'une autre, il ait des parties, car l'être *absolument sans parties* serait simple et par conséquent indivisible. Il faut en outre que ces parties soient unies entre elles, unifiées ; autrement le divisible ne serait pas non plus du divisible, mais du divisé. D'autre part, ce qui unit ou unifie les parties doit être différent des parties ; car par elles-mêmes les parties se distinguent entre elles bien plutôt qu'elles ne se confondent : il est, en effet, de l'essence d'une partie de n'être pas l'autre. Il y a donc dans tout divisible deux éléments qui composent entre eux, l'un apportant une indéfinie multiplicité, l'autre une parfaite unité. Aucun de ces éléments n'est du divisible, le premier faute d'unité, le second faute de multiplicité ; en s'unissant, ils se complètent et font le divisible[1].

1. Ainsi, encore une fois, le divisible ou, pour employer son synonyme, le continu, peut justement se définir, indépendamment de toute vue imaginative : l'unité du multiple et de l'un. C'est le sens profond de la formule aristotélicienne : ὧν τὰ ἔσχατα ἕν (Φ 1. 231).

Appelons ces deux éléments, respectivement, *matière et forme*, ou *puissance et acte*.

Neuvième pas.

La puissance que nous avons trouvée est précisément la matière prime que nous cherchions. Elle en vérifie exactement le concept, elle est ce par quoi l'être, c'est-à-dire, en l'espèce, le divisible, est divisible ; et rien d'autre. — De plus, elle est vraiment impensable, si ce n'est par analogie ; car, en tant que distincte de l'unité, elle est pure multiplicité. Or, la pure multiplicité est inintelligible ; l'esprit pense nécessairement l'un et ne pense que l'un. — Le corrélatif de la puissance pure ou matière prime sera l'acte premier ou substantiel.

Nous sommes dès lors en possession des notions de puissance pure, puissance mixte, acte substantiel, acte accidentel. Constituer l'ontologie dans son ensemble sera poursuivre l'application de ces notions dans tout le domaine du réel.

II. — La réalité de la métaphysique

Une certaine analyse appliquée à certaines données expérimentales nous a révélé chez certains êtres une composition d'acte et de puissance. Il nous faut préciser la nature et la portée de ce résultat.

Si l'acte et la puissance ne sont que des concepts, s'ils ne répondent dans l'être qu'à des points de vue de l'esprit, l'analyse qui nous les a fournis n'est qu'une analyse logique ; si, au contraire, l'acte et la puissance sont des êtres, homogènes à l'être qu'ils intègrent (comme sont les atomes du physicien et les ions), notre analyse ne nous a rien révélé dont le savant comme tel ne puisse connaître : de toutes façons

nous avons travaillé pour la logique ou pour la physique, nous n'avons rien fait pour une discipline spéciale. Au point où nous en sommes, on ne sait pas encore s'il existe une « Métaphysique ».

Mais une métaphysique doit exister, car l'esprit veut avoir l'explication dernière des choses, se rendre compte de ce qui constitue l'être comme tel, et c'est à quoi ne peut lui suffire ni la logique ni la physique. La logique lui renvoie l'image de ses propres procédés de penser et l'éclaire beaucoup plus sur lui-même que sur l'objet ; quant à la physique, condamnée à rester dans le domaine des « choses », c'est-à-dire à composer les corps avec des corps, elle ne peut rien lui apprendre sur le corps en tant que tel[1].

Qu'une métaphysique existe en effet (bien qu'Aristote qui l'a fondée ne l'ait peut-être qu'imparfaitement et obscurément distinguée de la logique) et que *l'acte et la puissance* soient précisément et en vérité les tout derniers principes *objectifs* de l'être, aussi différents du logique que du physique, c'est ce qu'on ne peut sans doute comprendre, tant que l'on se refuse à considérer l'essence des créatures comme réellement distincte de leur être ; mais c'est aussi ce qui va de soi, *une fois posé l'objectivité de l'esprit,* quand on a, grâce à la distinction de l'essence et de l'être, le moyen de concevoir du réel qui ne soit pas de l'existant, des « *quo* ens est » qui ne soient pas des « ens *quod* est ».

---

1. Quand on demande ce qui constitue une maison, on ne peut donner comme réponse *dernière* que ce sont des maisons, car on aura peut-être expliqué par là une certaine maison ; mais il restera à dire ce qui compose les maisons de la maison, c'est-à-dire la maison en tant que telle.

D. — Note sur les « Quo ens »

Ou : Dialogue sur la manière dont on est amené à concevoir des constitutifs de l'être qui ne soient pas des êtres (par abréviation : des « quo ens ») quand on admet la distinction réelle d'essence et d'être.

— Qu'est-ce qu'une essence ?

— Une essence est une idée.

— N'est-ce qu'une idée ?

— Oui, tant qu'elle n'a pas l'être, l'*esse*.

— Et quand elle a l'être ?

— Alors, c'est une idée réalisée, un être, *ens*.

— Que faut-il pour qu'une idée soit susceptible de l'*esse* ?

— Qu'elle soit *une* idée, ou si vous voulez, quelle soit une.

— Les idées complexes ne sont donc pas susceptibles de l'*esse* ?

— Elles le sont, car elles sont unes, quoique composées.

— Donnez un exemple...

— L'idée de lys blanc est constituée à l'aide de deux idées différentes, celle de lys et celle de blancheur, mais elle est cependant véritablement une, c'est l'idée de « lys blanc ». Je puis la désigner par un nom unique, celui de « Florida », par exemple. De même on pourrait montrer (mais il y faut un raisonnement)[1], que l'idée en apparence simple de

1. Voir ce raisonnement note C (huitième pas) et note J.

continu est, en réalité, la synthèse de deux autres idées : celle d'unité pure et celle de pure multiplicité, sans lesquelles elle ne peut s'entendre.

— Les idées qui composent l'idée complexe sont-elles aussi susceptibles de l'*esse* ?

— Non, du moins en tant qu'elles sont distinctes entre elles et distinctes de l'idée qu'elles constituent.

— Pourquoi cela ?

— Parce que si elles avaient par elles-mêmes l'*esse*, il n'y aurait plus un être, mais deux êtres, par exemple : la blancheur et le lys, ou l'Un pur et le pur Multiple ; nous ne serions donc plus en présence d'une idée composée qui ait l'être, comme c'était l'hypothèse.

— Si les idées constitutives ne reçoivent pas l'être, elles restent donc des idées ?

— Oui, si on les considère en elles-mêmes, comme distinctes entre elles ; c'est pourquoi, ainsi considérées, elles ne peuvent jamais être atteintes que par la pensée. Mais en tant qu'ensemble elles sont *une* idée réalisée, elles diffèrent des pures idées, mêmes objectives, qui ne participent pas de l'*esse*.

— Si elles ne sont en elles-mêmes et par elles seules que des idées, comment peuvent-elles rendre réellement compte des caractères réels de l'être ?

— En ce qu'elles rendent compte des caractères de l'idée qui a l'être.

— Expliquez-vous.

— Si je veux comprendre l'idée de Florida, je recours aux idées de lys et de blancheur qui la constituent ; si je veux comprendre l'idée de continu, je suis obligé de faire appel (mais ceci est plus difficile à voir et je vous ai dit qu'il y fallait un raisonnement), je suis obligé de faire

appel aux idées de pure unité, de multiplicité pure, et de concevoir l'idée de continu comme leur synthèse, — sans quoi elle me reste inintelligible.

— Ce que vous exprimez là, c'est la nature de votre idée de Florida, ou de votre idée de continu. Nous sommes dans l'ordre des concepts, dans l'ordre logique.

— Il est vrai, mais c'est déjà beaucoup de comprendre qu'une idée composite doit les caractères qu'elle a aux idées qui la composent. Si vous admettez cela, qui semble évident, nous sommes presque au bout.

— Comment ne pas l'admettre ?

— Eh bien ! poursuivons donc ; donnons l'être à l'idée composite : en d'autres termes, supposons qu'elle le reçoive. Changera-t-elle de caractère, de nature, pour cela ?

— Pas du tout.

— Il y a cependant quelque chose de nouveau ; qu'est-ce donc ?

— Tout à l'heure nous avions affaire à une natureirréelle, à une pure idée, maintenant à une nature réelle, à un être.

— Cet être, avant qu'il fût, comment l'appelions-nous ?

— Idée.

— Bien. Maintenant, ce qui expliquait la nature de cette idée, de cet être, avant qu'il fût, cesse-t-il de l'expliquer, dès là qu'il est ?

— Non certes !

— Il faut donc dire que ces deux « constitutifs », ces « idées » (qu'on appelle en scolastique les parties métaphysiques de l'essence, les « quo ens est ») expliquent bien réellement que l'être réel, c'est-à-dire ce qui a l'être, ait telle ou telle nature, soit par exemple blanc ou continu. Cela ne suit-il pas de ce qui vient d'être dit ?

— Cela suit parfaitement, en effet. Me permettez-vous de résumer notre conversation ?

— Je vous en prie !

— L'existence d'un être d'une nature déterminée s'expliquerait, selon vous, par l'*esse ;* la nature de cet être s'expliquerait, elle, par la nature de l'idée dont l'*esse* a fait un être ; et enfin la nature de l'idée elle-même s'expliquerait formellement ou par elle-même, si elle est simple, ou par les idées qui la composent, si elle est complexe. Ext-ce bien cela ?

— Tout à fait !

E. — Appendice au dialogue

1. *Sens du mot « réel ».*

Le mot *réel* signifie de soi « indépendant de notre esprit » et ne signifie que cela. En métaphysique et à raison de ce que cette science a pour but d'expliquer l'être, il connote en outre ordinairement un rapport à l'existence effective (l'*esse*), par quoi il se rattache à l'ordre physique.

2. *Application à l'essence.*

Ainsi on pourrait dire d'une essence qu'elle est réelle, par le fait seul qu'elle est véritablement une essence, qu'elle est possible ; pratiquement on ne le dira pas sans équivoque, à moins de spécifier l'ordre dans lequel on se tient ; mais l'expression « une essence réelle » signifiera une essence qui participe de l'existence, de quelque manière d'ailleurs que ce soit[1].

3. *Application au concept de distinction.*

De même on pourrait dire qu'il y a distinction réelle entre l'idée d'homme et celle de cheval, et en général entre tous concepts irréductibles ; mais il sera mieux de ne point le dire sans s'expliquer expressément. Une distinction réelle n'est correctement affirmée que là où il y a quelque rapport à l'*esse*.

1. De quelque manière que ce soit ; car la substance en participe directement, l'accident par l'intermédiaire de la substance, la puissance par l'intermédiaire de l'acte.

Par ailleurs, ce rapport ne peut jamais être que médiat, puisque une distinction comme telle ne saurait avoir l'existence, et il consiste toujours en ceci : que cette distinction intervient — ou entre une essence et l'*esse*, — ou entre essences qui ont chacune un *esse*, — ou entre essences qui participent du même *esse*.

4. *Diverses sortes de distinction réelle.*

Le premier cas est celui de la distinction réelle d'essence et d'être ; le second est celui de toute distinction réelle de substances ; le troisième est celui de toute distinction réelle d'acte et de puissance, autre que celle d'essence et d'être.

5. *Explication du rapport de l'*esse *aux composants d'ordre essentiel et à leur distinction.*

Ainsi l'*esse*, qui réalise le composé de matière et de forme ne peut être dit « réaliser la distinction de matière et de forme », comme si la matière et la forme devaient à *l'esse* d'être réellement distinctes entre elles (alors que l'*esse* les laisse ce qu'elles étaient *in sua linea*), ou comme si l'*esse* réalisait distinctement la matière d'une part et de l'autre la forme (alors qu'il ne les actue au contraire qu'en tant qu'elles forment une seule et même puissance) ; mais on pourra dire qu'il réalise la distinction de matière et de forme en ce sens que, du fait de l'*esse* reçu par la substance, la distinction réelle qui intervient entre la matière et la forme conçues comme constitutifs d'une substance abstraite, intervient entre éléments d'une substance qui a l'*esse*, d'une substance qui existe, d'une substance réelle. En d'autres termes, les composants peuvent être dits suivre le sort du composé, être du même ordre que lui : en sorte que la composition est réelle idéale, quand l'essence n'existe pas, et simplement réelle, ou physique, quand l'essence existe.

6. *De la distinction réelle négative et positive.*

Enfin une distinction réelle négative est celle qui a lieu entre termes d'ordres différents, je veux dire d'ordre existentiel et non-existentiel, par exemple entre Existant et simplement Possible. Par contre, entre l'essence et l'être, la distinction est réelle positive parce que l'essence et l'être constituent à eux deux le même ordre, l'ordre physique ou existentiel, *ordinem entis*. De même, entre matière et forme, il y a distinction réelle positive parce qu'elles appartiennent au même ordre, l'ordre de l'essence[1].

1. Si on voulait préciser, on pourrait dire en détail : entre matière et forme, il y a distinction positive, parce que les deux sont du même ordre (ordo essentiæ) ; il y a distinction réelle dans cet ordre, parce que cette distinction s'impose à l'esprit ; et, enfin, cette distinction réelle est réelle *simpliciter*, ou physique, parce que l'essence dans laquelle elle intervient est elle-même réelle.

F. — Note sur les deux sens du mot « esse » et leur rapport à la distinction d'essence et d'être

1. Le mot *esse*, comme le mot être, appliqué aux créatures, a deux sens : il signifie l'être idéal et l'être effectif, ce qui fait qu'une chose est telle ou telle, et ce qui fait qu'elle existe.

Sous le premier aspect, l'être ne diffère pas de ce qu'il fait être, il est l'étoffe même où est taillée l'essence, car celle-ci n'en est qu'une participation. *Esse essentiae non differt ab essentia.* Ainsi le possible n'est pas composé d'essence et d'être : il est une essence qui, comme essence, *est.*

Sous le second aspect, l'être, qu'on peut appeler existence, s'ajoute à l'essence déjà constituée, et lui donne d'être actuelle ; il ne se confond pas avec elle, car ni l'essence de soi n'existe, ni l'existence n'est de soi telle ou telle. *Esse existentiae differt ab essentia.* Ainsi le réel (nous ne parlons que du fini), est composé d'essence et d'être, il est une essence qui *a* l'existence.

2. De là il suit que l'*esse essentiae* n'est pas limité par une essence ; comment le serait-il, puisqu'il est l'essence même ? D'ailleurs, s'il fallait dans l'*esse essentiae* lui-même distinguer l'être et l'essence, celle-ci serait le pur néant, et on ne pourrait concevoir plus d'une essence : elles s'identifieraient toutes dans le rien. L'*esse essentiae* est limité formellement par lui-même, du fait qu'il est *esse essentiae,* car qui dit essence, en entendant essence déterminée, dit finitude.

Mais l'*esse existentiae* se distinguant de l'essence qui le reçoit peut être limité par elle ; et il l'est, en effet, puisqu'il lui doit d'être *tale esse existentiae.*

3. Quand on dit que le fini est composé d'être et de non-être, qu'il est et n'est pas, cela peut s'entendre de l'essence ou de l'existant. Dans le premier cas, l'assertion est très exacte, mais elle ne vise pas une composition réelle : elle exprime seulement le caractère déficient de l'essence, laquelle *est* ce qu'elle est et *n'est pas* autre chose. Dans le second cas, il s'agit d'une composition réelle ; on affirme que le fini existant résulte formellement de deux principes intrinsèques, dont l'un, principe de l'être, apporte ce qui fait que l'être existe effectivement, l'autre principe de non-être, ce qui fait qu'il est tel ou tel, c'est-à-dire qu'il n'est pas effectivement autre chose.

4. L'être idéal et l'être effectif, l'*esse essentiae* et l'*esse existentiae*, ne relèvent pas d'un être commun dont ils seraient les espèces. De même qu'ils sont réellement distincts dans la créature, ils sont aussi entre eux réellement indépendants ; l'être idéal a *sa source* dans l'être infini qu'il imite ; l'être effectif, *sa cause* dans l'être infini qui le crée. En Dieu pourtant, mais en Dieu seul, ils se confondent : l'Etre infini est à la fois et par lui-même idéal et effectif, il est perfection et actualité, sans qu'on puisse même en rigueur y distinguer ces deux aspects, puisque sa perfection est son actualité, et son actualité, sa perfection.

G. — Note sur la nécessité de recourir à la distinction réelle d'essence et d'être pour expliquer comment se concilient dans un être la composition et l'unité.

PREMIÈRE RÉDACTION

Si l'on considère « *l'esse* » comme un acte purement logique, matière et forme doivent être conçues comme « un » indépendamment de l'existence : dans ce cas, en effet, l'existence ne faisant que consacrer, ou réaliser, c'est-à-dire « poser » l'unité de l'être, on doit nécessairement dire qu'elle la suppose.

On a dès lors à expliquer comment des essences incomplètes constituent, indépendamment de l'*esse*, une essence réellement une ; et il ne suffit pas qu'elles soient des demi-essences ; car deux moitiés de sphère ne font pas une sphère, et d'une manière générale deux demis ne sont pas « un ». Cette explication, les partisans de la non-distinction réelle d'essence et d'existence ne la fournissent pas, et il serait aisé de montrer *a priori* qu'ils ne la fourniront jamais, car, dans leur système elle est impossible.

Par contre, si l'on considère l'existence comme un acte réel, on sera bien sans doute obligé de fournir l'explication dont il s'agit, puisqu'un acte réel ne peut avoir qu'une seule puissance, c'est-à-dire une puissance une. Mais cette explication n'est pas à chercher bien loin : dès lors que matière et forme sont puissance réelle, il suffit qu'elles soient *indivisiblement* puissance pour ne faire qu'un en tant que

puissance, et partant réellement. Ce qui, dans l'autre conception, eût été simple explication logique, ou verbale, est dans ce cas explication réelle.

Que maintenant la forme et la matière soient en effet *indivisiblement puissance* par rapport à l'*esse*, c'est ce que l'on peut montrer ainsi : la matière (nous entendons parler de la matière prime) n'est pas susceptible de recevoir directement l'être, puisqu'elle y répugne, au contraire, en tant que pur multiple ; elle en est rendue capable par la forme ; de son côté, la forme (il s'agit de la forme non subsistante) ne peut pareillement exister sans la matière, puisqu'ainsi elle serait esprit. Matière et forme constituent donc une seule puissance une et indivisible à l'*esse*. C. Q. F. D.

SECONDE RÉDACTION

Où se trouvent acte et puissance, il y a deux choses distinctes ; dès lors on peut demander d'expliquer comment ces deux font un. C'est ne répondre qu'incomplètement que s'arrêter, pour résoudre le problème, à l'ordination réciproque et transcendantale de l'acte et de la puissance, car, en dépit de cette ordination, acte et puissance sont irrémédiablement deux *dans leur ordre*. Il faut donc assigner l'ordre où ils sont un, et dire : à raison de leur ordination réciproque transcendantale, acte et puissance constituent *une seule et indivisible puissance par rapport à* l'esse : ils sont « un » comme puissance réelle à l'*esse*, — et par conséquent un dans l'ordre de l'être, *in linea entis*[1].

1. On pourrait croire que le même problème se repose quand il s'agit de l'unité même de l'essence et de l'*esse*, c'est-à-dire de l'unité de l'être, *ens*. Mais bien qu'on dise couramment de l'être, *ens*, qu'il est composé d'*esse* et de *non esse*, il ne faut pas perdre de vue ce qu'il y a d'impropre à la rigueur dans cette terminologie : car le *non esse* est un élément négatif dans l'*ens*, il ne le *divise* pas, mais le *détermine* ; — et de son côté l'*esse* ne *constitue* pas l'être, mais le *réalise*. De la sorte, il suffit que l'essence comme puissance à exister soit une pour que l'être comme existant soit *un*.

H. — Note sur la déduction des différents degrés d'être

On pourrait demander à l'expérience de fournir les différents degrés d'être auxquels la Réflexion doit s'appliquer en vue de les rendre intelligibles et de constituer ainsi la philosophie. Mais les différents degrés d'être apparaîtraient alors sans rien qui les reliât entre eux ; leur diversité serait un pur fait et, comme tel, échapperait à la fois à l'intelligibilité et au système : or, si loin qu'on peut pousser le système, on le doit. Nous allons donc déduire *a priori* la diversité même des êtres, les « degrés de l'être », sans nous soucier même de savoir si la nature les réalise.

Comment opérer cette déduction ? Si l'être ou acte est limité par la puissance, il doit suffire de concevoir toutes les relations possibles de la puissance à l'acte pour concevoir du même coup tous les degrés de l'être :

1. Ne donnons aucune puissance à l'acte, nous obtenons l'Acte pur, ou *Esse subsistens*, l'Infini, c'est-à-dire Dieu.

2. Donnons une puissance à l'acte, nous obtenons l'être composé, je veux dire l'être dans lequel entre du non-être, l'être fini.

Est-ce tout ? Dans l'être fini, l'essence est l'élément négatif, l'existence est l'élément positif. Mais nous savons par la théorie générale qu'une puissance à un acte peut sous un autre rapport être elle-même « acte », c'est-à-dire perfec-

tion. C'est le cas de l'essence. Cela suffit pour que notre déduction puisse repartir.

3. Laissons-nous cet acte à lui-même, sans lui donner une puissance ? Nous obtenons l'esprit pur fini, c'est-à-dire l'ange.

4. Lui ajoutons-nous du non-être, un non-être d'essence ? Ce sera lui ajouter un non-être d'idée, un élément impensable, bref, ce qu'on appelle la matière : et nous obtenons, suivant la mesure dont nous immergeons la forme dans la matière, toute la variété des vivants et des non-vivants depuis l'homme jusqu'à la pierre, en passant par la bête et la plante.

Ici la déduction est finie, car, la matière prime n'étant Acte sous aucun rapport, on ne peut imaginer une puissance au-dessous d'elle. Elle touche au néant.

I. — Note sur la multiplication des formes par la matière

On peut concevoir deux espèces d'altérité : l'altérité sans différence, celle qui a lieu entre deux choses dont l'une n'est pas l'autre sans que l'une diffère de l'autre : ainsi, du sonnet d'Arvers transcrit sur deux feuilles, on dira : c'est le même et il y en a deux ; *il est répété ;* — et l'altérité de différence, celle qui existe par exemple entre une pièce de Corneille et une pièce de Racine.

Or, lorsqu'il s'agit d'Idées (et les essences sont des idées, mais objectives), lorsqu'il s'agit en d'autres termes « d'intelligibles », on comprend qu'il puisse y avoir altérité de différence. Mais l'altérité sans différence est-elle aussi possible ? Si deux intelligibles ne diffèrent pas comme intelligigles, peuvent-ils encore être deux ? — Il n'y a qu'une réponse à cette question : ils le peuvent, mais à une condition, qui est évidente, c'est de n'être pas qu'intelligibles. Ainsi rien ne peut être autre qu'un autre et cependant n'en différer pas pour l'esprit, que ce qui est capable d'en différer pour les sens.

En ce cas, la différence est distinction ; et la distinction, distance. L'altérité, qui est altérité sans être altérité intelligible, c'est-à-dire essentielle, est nécessairement altérité sensible, c'est-à-dire spatiale.

Et puisque c'est par la matière que les Idées sont dans l'espace, c'est donc à raison de leur rapport à la matière que les Idées ou essences peuvent être multipliées, c'est-à-dire répétées.

J. — Note sur l'Hylémorphisme

(Variante de la preuve par le continu[1]*)*

Il y du divisible en acte, c'est-à-dire du multiple en puissance. Tirons au clair ce qui est impliqué par une telle réalité.

Le multiple en puissance est d'une certaine façon multiple, ou, si l'on préfère, l'être qui est multiple en puissance est, d'une certaine façon et réellement, multiple ; car si réellement il n'était pas multiple du tout, mais seulement capable de le devenir, nous serions en dehors de l'hypothèse. D'autre part, le multiple en puissance, d'une certaine façon aussi, n'est pas multiple, précisément parce qu'il ne l'est qu'en puissance. Le multiple en puissance a donc cela de paradoxal qu'à la fois il est multiple et ne l'est pas. C'est là pour le moment ce qu'il y a de plus clair dans son concept. Mais, je le demande, comment concevoir un être qui ne soit pas multiple tout en l'étant, sinon comme un « multiple unifié[2] » ; et comment concevoir un « multiple unifié », sinon comme un être qui, intrinsèquement constitué par une multiplicité et une unité réellement distincte qui l'unifie, soit lui-même l'unité de cet un et de ce multiple ? — Appelons respectivement forme et matière ces deux éléments ; il faut alors dire : un être divisible est un être composé de matière et de forme.

1. Voir note C (huitième pas).

2. Inutile sans doute de faire remarquer que l'expression « multiple unifié » ne doit pas être entendue comme impliquant une antériorité quelconque du multiple sur l'unité.

K. — Note sur les positions respectives de l'Idéalisme et du Thomisme

La position de l'idéalisme peut être représentée par les thèses suivantes :

1. Il n'y a à pouvoir exister en soi ou absolument que ce qui est un. Or, ce qu'on appelle matière est essentiellement multiple. La matière n'existe donc pas en elle-même, par elle-même, mais dans et par un principe qui l'unifie.

2. De même, il n'y a à pouvoir exister en soi ou absolument que ce qui est intelligible. Ce qu'on appelle matière est essentiellement d'ordre sensible, c'est-à-dire non intelligible. La matière n'existe donc pas en elle-même, par elle-même, mais dans et par un principe intelligible.

3. Qu'est-ce maintenant que ce principe unificateur et intelligible ? C'est l'esprit. Lui seul étant parfaitement un et du même coup parfaitement intelligible, existe en soi et par soi. Les choses ne sont que dans la mesure où elles tiennent l'être de lui.

Ainsi l'existence d'un objet matériel est, pour l'idéalisme, essentiellement suspendue à une conscience synthétisante, à une Pensée ; elle est purement subjective.

La philosophie scolastique n'a garde de nier le point de départ de cette argumentation. Pour elle aussi, la matière est essentiellement multiple et s'oppose à l'intelligible, du

moins à l'intelligible humain[1]. Pour elle aussi, rien ne peut être qui ne soit un, et qui ne soit intelligible. Elle consent donc à dire avec l'idéalisme (qui en cela n'est pas encore soi-même) : la matière requiert, pour exister, un principe à la fois unificateur et intelligible. Mais tout de suite elle se sépare de l'idéalisme pour s'orienter dans une direction exactement inverse : Ce principe, en effet, elle nie qu'il faille le chercher dans la pensée. A ses yeux ce n'est pas nécessaire, et c'est même impossible. Pour elle, le principe en question est objectif, il est dans l'objet lui-même, il le *constitue*, et ce n'est rien d'autre que ce qu'Aristote appelle la Forme.

Celle-ci, d'une part, a tout ce qu'il faut pour remplir le rôle que l'idéalisme fait jouer à l'esprit, car elle ressemble à l'esprit ; et, d'autre part, elle sauvegarde l'objectivité, l'irréductibilité, de la matière, car elle s'oppose à l'esprit. Comment cela ? Elle ressemble à l'esprit, car elle est parfaitement une, étant simple, et parfaitement intelligible, étant idée (εἶδος) ; elle peut donc communiquer à la matière et de l'unité et de l'intelligibilité. Elle s'oppose à l'esprit, car elle n'est pas, et ne peut être, en elle-même et pour elle-même, mais est essentiellement dans la matière et pour la matière.

Ainsi l'existence d'un objet matériel est, pour la scolastique, essentiellement suspendue à la présence, non d'un esprit qui perçoit, mais d'une forme qui constitue. Elle est pour autant parfaitement objective.

---

1. Aux regards de Dieu, surintelligence, le sensible et l'intelligible sont comme deux espèces d'un surintelligible.

II

QUÆSTIONES QUODLIBETALES

(1922)

I. — Note sur la Liberté.
II. — Note sur la Causalité.
III. — Note sur le Moi.
IV. — Note sur la notion de Fin.
V. — Note sur l'obligation.

I

Note sur la Liberté

A. — Définitions et généralités

1. *Déduction de la volonté.* — On sait que partout où il y a participation d'être, il y a tendance : il doit donc y avoir une tendance qui réponde à cette participation d'être qu'est la raison, c'est la volonté. On peut la définir : appétit rationnel, c'est-à-dire tendance qui tient à la raison.

2. *Son objet formel.* — Comme la raison a pour « objet formel » l'être en général, lequel prend, dans son rapport à elle, figure de *Vérité*, et comme elle ne saurait, en conséquence, rien saisir sinon parce qu'elle le voit *vrai ;* de même, la volonté a pour objet formel l'être en général, mais qui prend, dans son rapport à elle, figure de *Bonté ;* et elle ne saurait donc rien vouloir, sinon parce qu'elle le voit *bon.*

3. *La volonté, toujours en acte.* — Par rapport à son objet formel la volonté, pour employer la terminologie d'Aristote, est toujours « en acte » ; elle est mue *ab intrinseco,* mais d'un mouvement qui n'est pas distinct d'elle, qui ne procède pas d'elle, qui ne s'ajoute pas à elle, qui est elle-même, qui constitue sa nature, qui en fait essentiellement une tendance universelle au bien. — De ce point de vue, on peut dire que la volonté est mue par Dieu, moteur extrinsèque, en ce sens qu'elle tient de lui ce qu'elle est.

4. *La volonté peut se mouvoir elle-même.* — Cette tendance ne peut s'exercer que relativement à des objets déterminés ; mais, pour ce faire, elle n'a besoin d'aucune motion nouvelle : pour elle, en effet, se fixer à *un bien*, alors qu'elle a de l'élan pour *tout bien*, ce n'est pas se dépasser, mais se restreindre. Le particulier est contenu dans l'universel ; lorsque la volonté, en agissant, se partialise, elle a donc déjà d'une certaine manière ce qu'elle se donne.

5. *La volonté comme nature et comme faculté.* — En tant qu'elle est essentiellement en acte et a pour objet le bien abstrait, la volonté est « nature » *(voluntas ut natura)* ; en tant qu'elle se met en acte, qu'elle agit, et a pour objet un bien déterminé, elle est « faculté » *(voluntas ut ratio)* : c'est de la volonté comme faculté qu'on dit qu'elle est libre.

6. *Le caractère.* — A côté de la tendance rationnelle qui est essentiellement universelle comme la raison dont elle découle, et qui est la volonté même, il existe dans l'homme des tendances particulières. Leur ensemble, qu'il s'agisse de dispositions innées ou acquises, constitue ce que les modernes appellent le *caractère*.

7. *Déduction du motif.* — Dès là que la volonté est appétit rationnel, elle ne peut s'exercer qu'en connaissance de cause. En d'autres termes, si c'est la raison qui veut, elle ne peut vouloir que ce qu'elle connaît. L'objet de la volonté est donc non seulement ce qui en fait « convient », mais ce qui est reconnu comme tel, c'est-à-dire le désirable, l'aimable. Mais d'être ce qui manifeste ou rend l'objet désirable ou aimable, est la définition même de ce qu'on appelle « motif » : il suit de là que pas plus qu'il ne peut y avoir de volition proprement dite sans objet connu, il ne peut y avoir de volition sans motif.

8. *Nature du motif.* — Un motif peut consister en considération extrinsèques à l'objet pris dans sa matérialité, mais c'est toujours parce que, et dans la mesure où, ces considérations se rapportent à l'objet, lui prêtent de l'amabilité ou font ressortir celle qu'il a, qu'elles constituent un motif.

9. *Ce que c'est qu'un motif plus fort.* — Un motif plus fort est un motif qui répond à une tendance plus forte, ou qui répond plus adéquatement qu'un autre à une même tendance ; et l'expression « plus fort » ne peut avoir d'autre sens. La force d'un motif est quelque chose d'essentiellement relatif.

10. *Ce que c'est qu'un motif meilleur.* — Un motif meilleur (au sens où meilleur n'est pas pris comme synonyme de plus fort) est un motif qui, aux yeux de la raison, faculté de l'absolu, rend l'objet plus digne d'être aimé, c'est-à-dire plus raisonnablement désirable. Et l'expression « meilleur » ne peut avoir d'autre sens. La qualité ou la valeur d'un motif est quelque chose d'essentiellement absolu.

11. *La volition et le jugement.* — Nous avons dit que la volonté était la tendance de la raison. Concrètement, son acte est donc à la fois connaissance et volition.

Qu'est-ce à dire ? Que la volition se réalise dans et par un jugement, qu'il faut appeler « jugement pratique ». Ce jugement, qui est la volition même, prend toujours une forme qui peut se ramener à ce schème : « que telle chose soit ! [1]»

1. Quelqu'un pourrait demander comment cela se vérifie dans le cas où l'objet de la volonté est Dieu même ou encore un acte de foi. Je réponds que le vouloir s'exprime alors dans les formules par lesquelles nous souhaitons « que se réalise pour nous la possession de Dieu » ou commandons « que se produise en nous l'adhésion à sa parole ». Dans les deux cas, se retrouve bien le même schème : « Que telle chose soit ! »

Quant à la distinction de l'intelligence et de la volonté, il n'est pas question de la mettre en doute, bien qu'elle soit d'intérêt secondaire. — Dans l'esprit, il ne

12. *Volition et nolition.* — La volonté n'a qu'un acte, qui est la volition. La nolition n'est telle qu'en apparence, car il ne peut pas plus y avoir d'acte positif de volonté qui soit une nolition, que d'acte positif de pensée qui soit une non-pensée. Il n'y a donc pour la volonté mise en demeure de se prononcer par un acte positif, qu'un moyen de ne pas vouloir une chose, c'est de vouloir autre chose.

13. *Nature psychologique du vouloir.* — A consulter l'expérience, à se regarder vouloir quelque chose, on peut se rendre compte que : vouloir, c'est anticiper de telle sorte l'existence d'un événement que cet événement semble devoir trouver dans cette anticipation même sa raison d'être ; d'un mot, vouloir, c'est *anticiper d'une manière pratique.* — Énoncer qu'il pleuvra, c'est là anticiper un fait, la pluie, mais c'est l'anticiper d'une manière spéculative, car on ne prétend point par là influer sur l'apparition de la pluie ; mais vouloir remuer le bras ou vouloir penser, c'est anticiper de telle sorte le mouvement du bras ou l'acte de penser, qu'on escompte leur existence en vertu de cette anticipation même.

B. — La liberté

Nous n'avons pas défini la liberté : nous le ferons en prouvant qu'elle existe ; c'est le véritable ordre, car on n'apprend *ce qu'elle est* qu'en apprenant *qu'elle est.*

Argument métaphysique

La volonté est une tendance universelle ; il suit de là qu'elle ne saurait jamais être déterminée par un objet *particulier*,

peut jamais y avoir que de la pensée ; faire acte d'intelligence, c'est penser *d'une manière spéculative*, essayer de *s'assimiler* un objet ; faire acte de volonté, c'est encore penser, mais *d'une manière impérative*, en essayant de *produire* un objet ; à ces deux modes de pensée doivent correspondre deux facultés distinctes.

quel qu'il soit, car, quoi que soit un objet particulier, il répondra toujours moins à une tendance de ce genre, pris seul que pris *avec* ce qu'il exclut. — A considérer la force des motifs (et il n'y a qu'elle ici qui puisse entrer en compte) il n'y a donc jamais, dans aucun motif particulier, de quoi expliquer le mouvement de la volonté : n'importe lequel est toujours trop faible, parce qu'il a contre lui la somme qu'il fait avec tous les autres.

Si la volonté devait attendre pour vouloir, d'y être déterminée, elle ne voudrait donc jamais.

En fait cependant elle agit, elle aiguille dans une direction, elle opte pour un objet : c'est donc que son indétermination est levée ; et puisque rien en dehors d'elle n'est capable de la lever, il reste d'admettre que c'est elle-même qui la lève, qu'elle est donc, à la lettre, *un pouvoir d'auto-détermination*, et enferme en soi, à ce titre, la raison de son propre vouloir : c'est ce qu'on exprime en disant qu'elle est libre.

Transition

Cet argument est excellent, car en même temps qu'il établit l'existence de la liberté, il en définit la nature ; mais il ne se suffit pas. Il en appelle, et d'ailleurs en prépare, un autre. Si nous n'avions l'idée, le sentiment, l'expérience de la liberté, nous ne comprendrions pas ce qu'est cette maîtrise de soi attribuée à la tendance rationnelle. Tant que la conscience ne nous a pas manifesté un tel pouvoir, la liberté reste une théorie en l'air, un mot mystérieux qui cache l'explication dont on a besoin.

On a enfermé dans le secret de la volonté la raison de son acte, parce qu'il faut bien qu'il y ait une raison et qu'elle ne peut être ailleurs ; il reste à compléter cette procédure, en demandant à l'expérience intime d'en éclairer le résultat. C'est le rôle de l'argument psychologique.

Argument psychologique.

L'expérience intime témoigne qu'en certaines circonstances, en certains actes, nous nous sentons responsables. La responsabilité est une expérience, avant d'être une idée ; elle est le sentiment qu'éprouve quiconque, ayant « pris sur soi » de vouloir une chose, a conscience d'être, en face des autres et de soi même, la raison suprême de son acte, celle au delà de laquelle il n'y a plus à remonter. Le Responsable arrête à soi l'explicabilité de son vouloir, en se posant lui-même comme son explication dernière. Or c'est là se reconnaître libre.

Nous aboutissons ainsi à la conclusion que l'argument métaphysique, par une sorte d'anticipation de l'expérience, nous forçait d'admettre : la raison dernière de la détermination ne peut être, disait-il, cherchée ailleurs que dans la volonté même, dans la tendance rationnelle en tant que maîtresse de soi. Il disait vrai, puisque c'est là, au témoignage de la conscience, qu'on la trouve. — Mais réciproquement, quand l'argument psychologique, déployant simplement le contenu de l'expérience, nous dit : la raison de l'acte volontaire est dans la volonté même, nous savons qu'il dit bien, puisqu'en effet, de par l'analyse métaphysique, il apparaît impossible de la placer ailleurs. Les deux arguments se complètent donc et s'expliquent l'un l'autre.

Corollaires

1. *Nature psychologique du vouloir libre.* — On a vu plus haut que vouloir, c'est « anticiper d'une manière pratique » ; on vient de voir que vouloir librement, c'est « prendre sur soi ». Le vouloir libre et le vouloir tout court diffèrent donc entre eux plus que par une simple connotation ; leur étoffe psychologique, si l'on peut dire, n'est pas la même.

Ajoutons que le vouloir libre est un vouloir du second degré ; il porte lui-même sur un vouloir ; car, à parler en rigueur, il n'y a rien qu'on puisse « prendre sur soi », à part de vouloir.

2. *La conscience du vouloir et celle du vouloir libre.* — Avoir conscience de vouloir, c'est avoir conscience d'anticiper pratiquement quelque chose. Avoir conscience de vouloir librement, c'est avoir conscience de « prendre sur soi d'anticiper pratiquement quelque chose ». — L'âme a conscience du « prendre sur soi » ou du « anticiper » comme elle a conscience du « espérer », du « attendre », du « renoncer à », et il n'y a pas plus de difficulté à comprendre la nature des deux premiers faits que celle des trois autres. En vain, courrait-on après l'*entité* de ces états d'âme : le psychologique n'a rien à gagner à se muer en ontologique ; il est le véritable concret ; la conscience l'atteint en lui-même, la raison n'en saisit que l'ombre[1].

C. — Une objection : le vouloir libre et le principe de raison suffisante

Contre la liberté, on objecte : tout acte libre a une raison suffisante qui explique qu'il soit. Sans cette raison, on ne comprendrait pas qu'il fût ; mais, posé cette raison, ce qu'on ne comprend pas, c'est qu'il ait pu ne pas être. En somme, l'acte était impossible sans une raison ; et avec une raison, il est nécessaire.

La difficulté, ainsi formulée (dans toute sa force, croyons-

1. Bien loin de vouloir opposer la psychologie à l'ontologie, comme si la conscience laissait échapper l'être, on entend signifier par là que la psychologie, pour être une ontologie, n'a pas à se transformer, car le psychologique, c'est déjà de l'ontologique ; c'est de l'ontologique transparent. — Un état d'âme, un acte libre est en effet quelque chose de bien réel. Ce réel, la conscience le saisit, le pénètre et pour ainsi dire le traverse ; mais la raison, elle, l'exprime abstraitement au moyen de concepts. Laisser la réalité directement perçue pour la réalité simplement conçue, n'est-ce pas en quelque manière abandonner la proie pour l'ombre ?

nous), tient seulement à ce que l'on méconnaît à la fois le sens véritable du principe de raison — et la nature du vouloir libre. Pour la résoudre, sans avoir l'air de construire une théorie exprès pour elle, il va nous suffire d'expliciter d'une part la signification complète du principe de raison, et d'exposer d'autre part, en quelques mots, ce que nous appellerons la doctrine des Absolus.

1. *Signification du principe de raison.* — Le principe de raison suffisante ou, comme il vaudrait mieux dire, le principe d'intelligibilité, énonce que *tout a une raison.* Il doit donc être entendu avec une restriction : tout a une raison, sauf ce qui est la raison de tout[1]. La nécessité de cette restriction est évidente. Or, cette formule complète peut se décomposer en deux autres :

a) Ce qui ne se suffit pas doit être rattaché à autre chose.

b) Et la dernière chose à quoi, dans quelque ordre que ce soit, on peut rattacher ce qui ne se suffit pas, est nécessairement quelque chose qui, dans cet ordre, se suffit.

De la double signification du principe, il suit qu'on y peut manquer de deux manières également condamnables : en refusant d'expliquer ce qui ne se suffit pas ; — en voulant expliquer ce qui se suffit.

Appelons maintenant *Absolu* ce qui se suffit, dans l'ordre et dans la mesure où il se suffit. Nous allons voir qu'il existe au moins trois Absolus et que par rapport à chacun de ces Absolus le principe de raison impose une certaine attitude, très définie.

2. *Doctrine des Absolus.* — *a*) Et d'abord, il y a nécessai-

1. On peut éviter d'avoir à formuler expressément cette restriction, en posant que ce qui ne peut avoir de raison de soi est à soi-même sa raison. Mais c'est une clause de style, un artifice littéraire qui a seulement l'avantage d'alléger l'énoncé du principe ; il ne faut pas s'y tromper.

rement une raison véritablement dernière de tout, — un être qui par conséquent se suffit pleinement et parfaitement : c'est Dieu. — Il mérite à ce titre le nom d'Absolu : lui et tout ce que nous pouvons distinguer en lui mais qui est lui-même, est *absolument absolu*. — Ce n'est donc point esquiver un problème, se réfugier dans un mystère, mais bien se plonger dans une aveuglante lumière, et en tout cas être à ce prix seulement fidèle au principe de raison suffisante, que de répondre à toute demande concernant la raison de ce qu'est ou de ce que fait Dieu, par la demande même. Pourquoi Dieu est-il ? — Parce qu'il est. Pourquoi aime-t-il ? — Parce qu'il aime. Pourquoi connaît-il ? — Parce qu'il connaît. N'importe lequel des attributs de Dieu est nécessairement *a seipso*.

b) En dehors de cet Absolu par excellence, il y en a au moins deux autres, qui l'imitent et qu'on peut dire pour cela *relativement absolus :* c'est l'intelligence et c'est la volonté.

L'intelligence humaine est, dans sa ligne, ce que Dieu est par rapport à tout ordre : elle est dernière. Soumise à son objet, elle est, de ce point de vue, *dépendante* dans son jugement, mais elle juge de tout et par conséquent n'est jugeable par rien. La vérité l'entraîne, mais elle juge de la vérité. L'autorité l'oblige, mais elle juge de l'obligation. — En appeler de l'intelligence à autre chose qu'à l'intelligence, *dans l'ordre où elle est souveraine*, — entrer si peu que ce soit dans le *Diallèle* des sophistes, c'est chercher une raison à ce qui doit se suffire, et manquer au principe d'intelligibilité, sous couleur de lui obéir.

c) Or, ce qu'on vient de dire de l'intelligence de l'homme, il faut le dire, *mutatis mutandis*, de la volonté. Reconnaître que la volonté est libre, c'est essentiellement reconnaître

que ce qu'elle fait relève d'elle, mais qu'elle-même en le faisant relève de soi : de ce point de vue, et dans son ordre, elle est dernière, par définition ; c'est dire qu'elle est, par nature même, un *absolu*. — Mais alors, pour être logique, il faut renoncer à vouloir rendre compte de ses choix : en définitive, elle veut parce qu'elle veut. — C'est manquer au principe de raison que de chercher une raison à l'acte libre.

II

Note sur la Causalité

I. — Origine psychologique et contenu des idées de cause et d'effet

Ces idées nous sont fournies par l'expérience du vouloir, en tant que vouloir, c'est *vouloir que quelque chose soit.*

En un vouloir de cette sorte, quelque chose en effet est donné comme « anticipant d'une manière pratique », à savoir la volonté même ou le vouloir, et cette expérience est un fait premier. De plus par le même vouloir, nous est aussi donné ce qui est le corrélatif de tout vouloir, à savoir la *notion* d'une « existence pratiquement anticipée ». Cette notion, elle aussi, est première et, pour lui trouver un sens, il faut avoir « voulu ». Or le fait d'anticiper pratiquement ou d'être pratiquement anticipé peut se traduire par l'expression « précontenir virtuellement » ou « être virtuellement précontenu » ; — cette précontenance d'un être dans un autre est cela même qui constitue la relation de cause à effet.

Par ailleurs, il n'est pas nécessaire que le vouloir soit *efficace*, c'est-à-dire que ce dont il anticipe pratiquement l'existence arrive en effet à l'existence, pour que nous ayons de quoi former les notions de cause et d'effet : celles-ci sont, comme on vient de voir, impliquées par la nature même de

l'acte volontaire, indépendamment de sa réussite. Quand nous ne serions pas *efficacement* cause, nous ne laisserions pas de l'être en idée.

II. — Objectivité de l'idée de cause appliquée au vouloir

En fait, notre vouloir n'est pas seulement une cause en apparence et pour ainsi dire en intention, comme s'il faisait de son côté tout ce qu'il peut pour « produire » quelque chose, mais sans que l'effet s'ensuivît : il est cause efficace. Seulement *son efficacité est objet de science*, non de conscience. — On peut bien en effet avoir conscience d'être cause, c'est-à-dire de commander le devenir d'un effet, mais on ne saurait de même avoir conscience d'être cause *efficace*, car l'efficacité d'une cause ne se revèle que par l'apparition de son effet, et l'effet, *comme tel*, est toujours distinct de la cause[1]. Sous ce rapport, la situation est pareille, que l'être anticipé soit un acte de mon esprit, un geste de mon corps ou un phénomène extérieur à moi.

Le fait qu'il *veut* étant seul pour l'homme objet de conscience, comment le fait qu'il *peut*, devient-il pour lui objet de *science* ? — Dès là que, exerçant spontanément sa faculté, l'homme a une fois *voulu* qu'une chose soit, il ne peut pas ne pas s'attendre à la voir paraître *comme conséquence même de son acte ;* car une attitude différente serait de sa part une contradiction. Bien plus, il ne saurait se refuser la possibilité d'une efficace qu'en se trouvant absurde de vouloir ; si bien que cette alternative s'impose à lui, dès le début, comme évidente : ou bien il est lui-même, en tant que volonté,

1. Il n'est pas difficile de comprendre qu'on puisse avoir conscience de commander ; mais il est impossible de comprendre qu'on puisse avoir conscience d'être obéi.

une énigme sans solution, un monstre, et pour tout dire, un non-sens ; ou bien il a effectivement quelque *pouvoir*[1].

C'est seulement sur l'étendue de ce pouvoir que l'homme a besoin d'être instruit par l'expérience. Celle-ci n'a point, selon ce qui vient d'être dit, à lui apprendre positivement qu'il est cause efficace ; tout ou plus peut-elle le confirmer dans sa croyance spontanée[2] ; son rôle est surtout de montrer à l'homme en quelles circonstances et par rapport à quoi il est vraiment cause. Si le résultat suivait toujours le vouloir, l'homme se regarderait comme tout-puissant, mais il a vite des déceptions. Il est amené alors à distinguer dans l'ensemble des choses qu'il considérait comme dépendantes de lui et par rapport auxquelles il exerçait spontanément son vouloir (tel, l'enfant qui *veut* faire approcher la lune), des choses qui n'en dépendent pas ; il apprend ainsi, non pas précisément qu'il *peut*, mais qu'il ne peut point tout ; non pas qu'il est cause efficace, mais que son efficacité a des limites.

Cette efficacité limitée suffit pour que nous puissions dire que le concept de cause, appliqué au vouloir, correspond à une réalité, en d'autres termes est objectif.

Remarque. — Nous avons toujours jusqu'ici considéré la causalité du vouloir par rapport à *ce qui est voulu :* et en effet, c'est là seulement que la causalité intervient, car là seulement il y a « anticipation pratique ». Mais on entend parler quelquefois de la causalité de la volonté par rapport à son vouloir même, ou encore de celle de l'intelligence par rapport à son acte ; — ces manières de parler sont équivoques,

1. Quant à la prétendue conscience que l'on aurait de la *production même, de l'effection,* elle est un mythe auquel je ne vois pas la possibilité de donner un sens et qui a sans doute son origine dans *l'image* d'un effet sortant avec effort de sa cause.

2. Tout ignorant qu'il est des règles de Bacon, l'enfant qui essaie son pouvoir et en varie, par jeu, les applications, dresse sans y prendre garde *des tables d'absence et de présence*... Elles lui servent à s'affermir dans l'idée qu'un *lien* existe entre l'apparition des phénomènes et l'anticipation qu'il en fait.

et, prises en rigueur, condamnables. Il serait parfois trop laborieux de les éviter, mais il faut au moins les bien entendre. Considérer la volonté comme cause du vouloir, c'est admettre une cause de la causation, et à ce compte autant vaudrait dire que c'est par un acte que la volonté produit son acte, et ainsi de suite. En réalité, le vouloir est la causation même de la volonté et non pas son effet... C'est ce qu'on peut signifier en disant que le vouloir est ce qui *actue* la volonté[1]. — Mais ce qui est vrai de l'acte de la volonté par rapport à la volonté, est vrai de l'acte de l'intelligence par rapport à l'intelligence ; la relation de l'un à l'autre est une relation d'acte à puissance, non d'effet à cause. C'est d'ailleurs un principe général que passer de la puissance à l'acte, ce n'est pas se comporter en cause efficiente, et il s'agit ici uniquement de ce dernier genre de cause. Par contre, on peut être dit cause d'un acte de pensée, en tant qu'on pense *parce qu'on l'a voulu ;* mais de la sorte, la causalité efficiente revient toujours au vouloir.

III. — Objectivité de l'idée de cause appliquée aux phénomènes

La notion de cause, propre au vouloir, consiste, d'après ce qui vient d'être dit, en ce que la volonté pose un acte qui est la raison d'une réalité nouvelle. Mais on peut concevoir un être qui possède, en lui-même, la raison d'un autre, sans qu'il ait à *poser* cette raison. Un tel être serait comme une volonté aveugle et fixe, ou plutôt comme un vouloir incons-

1. Ainsi, à parler strictement, la volonté *ne produit pas* son vouloir, elle produit quelque chose *par lui* (toutes les fois du moins qu'elle atteint son but). Mais si elle n'est pas la cause de son vouloir, elle en est pourtant *le principe*, car c'est d'elle que le vouloir procède. La notion de principe est beaucoup plus large que celle de cause ; c'est elle, selon nous, qui doit servir à définir la relation d'une faculté à son acte.

cient, un vouloir immobilisé, un vouloir fait chose... Analogue de notre volonté, cet être vérifierait sous un certain rapport la notion de cause telle que nous la trouvons en nous-mêmes, et c'est en fonction de nous qu'il faudrait le concevoir.

Demander s'il y a en dehors de l'homme des êtres qui soient causes, c'est donc demander s'il y a lieu de reconnaître en d'autres êtres des analogues de la volonté. Nous pensons que oui, et même que c'est le cas de tous les êtres quels qu'ils soient, *en tant qu'ils ont une nature définie.*

Pour mettre cette vérité en évidence, considérons ceci, que les phénomènes se présentent tous comme solidaires les uns des autres. Cette solidarité, la science la constate et l'utilise, mais elle se borne à cela : c'est le point de vue positiviste. — La philosophie, constatant le fait, veut encore le « penser », et la solidarité phénomènale des parties de l'univers, une fois éclairée par les idées de la raison, apparaît comme *interdépendance* ou causalité réciproque. Ce n'est pas là une « conclusion » mais une lecture de l'expérience par la pensée. Et cette « lecture » impose cette « leçon ». Tant qu'on reste en effet au point de vue de l'empirisme, on ne pense qu'incomplètement ; « ceci est toujours suivi de cela », dit-on, ou, en généralisant par induction : « ceci sera toujours suivi de cela » ; mais, affirmer cette séquence et surtout l'affirmer comme nécessaire, c'est, si l'on veut aller au bout de sa pensée, affirmer un *lien* entre ceci et cela, c'est-à-dire une *dépendance ;* et comme nous n'avons pas d'autre idée de dépendance que celle qu'implique la causalité, c'est affirmer entre les phénomènes une causalité réciproque. On ne peut s'empêcher d'en arriver là qu'en s'arrêtant à mi-chemin ; c'est ce qui sans doute est loisible au savant, puisqu'avec la « séquence nécessaire » il a tout ce dont il a besoin ; mais c'est ce qui est interdit au philosophe, lequel

n'est jamais content d'être où il est, s'il peut se porter au delà.

Aussi bien, on n'entend point encore violer par là le secret de la causalité, ou, ce qui nous occupe ici, de l'action transitive ; la cause telle que nous la prenons ne diffère de la cause telle que la prend la science qu'en ceci : en disant d'un phénomène A qu'il est la cause d'un phénomène B, nous entendons dire, non pas seulement que la présence de B *suit toujours* la présence de A, mais qu'elle en *résulte :* ainsi comprise, la causalité réelle réciproque des phénomènes ne doit pas faire difficulté, et aussi bien peut-être elle n'en fait pas.

IV. — Le mystère de l'action transitive

Il y a un problème, celui de savoir comment une cause peut être réellement, c'est-à-dire efficacement, cause.

Il faut délibérément écarter toute solution imaginative : l'effet ne sort pas de la cause, comme s'il y était matériellement contenu ; — de même, le contact entre deux corps ne peut rien pour rendre la causation intelligible, puisque deux êtres indistants ne sont pas pour autant indistincts, et que c'est à la distinction et non à la distance que l'action d'un être sur un autre doit d'être transitive.

Ramené à ses termes métaphysiques, le problème peut et doit se formuler ainsi : Comment comprendre qu'un vouloir, (qu'on voie en lui l'acte d'une volonté ou la nature d'un être), soit capable de *faire exister quelque chose* ? — Si l'on s'en tient à la considération exclusive d'un vouloir fini, il faut y renoncer : mais on peut le comprendre, dans une certaine mesure et indirectement, en passant par la considération d'un vouloir infini : *un tel vouloir doit pouvoir tout ce qu'il veut ou bien il est intrinsèquement absurde ;* ou l'Infini n'est pas volonté, ou il est volonté efficace.

Une fois établie l'existence d'un tel Vouloir, c'est-à-dire d'un vouloir *dont l'efficacité est rendue intelligible par le fait que sa non-efficacité ne l'est pas*, il est possible de comprendre que ce vouloir communique quelque chose de sa puissance à cela même qu'il fait exister. Que Dieu veuille, par exemple, qu'il existe un être dont *la nature* même soit comme la matérialisation d'un vouloir déterminé : ce sera, je suppose (et pour parler à la manière des anciens) *le feu*, c'est-à-dire un vouloir inconscient, tout entier et uniquement tendu vers ceci : brûler. Du coup, existera ce que nous appelons une « cause », — point encore cependant une cause efficace, car il ne suffit pas qu'un feu existe qui veuille brûler quelque chose, pour qu'il brûle en effet... La nature du feu appelle l'efficacité du feu : elle ne la contient pas. Mais que Dieu veuille *en outre* qu'en telles et telles circonstances déterminées, cela soit, que veut ce vouloir et parce qu'il le veut, du coup la cause créée sera cause efficace, et le feu brûlera. En ce cas, l'effet produit par la créature tiendra son être à la fois d'elle et de Dieu ; d'elle, mais en tant que son « vouloir » aura été comme repris et sanctionné par Dieu ; — de Dieu, mais en tant que son vouloir tout-puissant aura été comme déterminé et particularisé en passant par le vouloir créé[1]. C'est de la sorte qu'il faut entendre le concours divin ; ce qui précède va à la fois à établir la nécessité de ce concours et à préciser sa nature. Il appert en effet de ce qui a été dit, que Dieu ne concourt pas en produisant de son côté une partie de l'effet dont l'autre partie reviendrait à la créature *(esse et taleitatem)*, mais qu'il concourt en produisant tout l'effet par le moyen de la cause seconde, comme celle-ci produit elle-même tout le même effet grâce à la cause première.

1. « Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur, et ideo ejus similitudinem imitatur effectus. » (Saint Thomas.)

III

Note sur le Moi

Nous avons deux sources pour connaître le « moi », l'observation et le raisonnement. On peut s'en tenir à la première : on obtient alors une vue du « moi » exacte mais incomplète. Le *moi* tel qu'il est atteint par la seule expérience, tel qu'il est étudié par la seule psychologie, limité à ce *qu'on en perçoit* est ce qu'on appelle le moi empirique. — Si pour expliquer, comme c'est le but de la philosophie, les caractères du moi empirique nous faisons appel au raisonnement, nous entrons dans le domaine des choses qu'on ne voit pas et le moi auquel nous aboutissons est ce qu'on appelle le moi transcendant ou métaphysique.

I. — Le Moi empirique

1. *Découverte progressive du moi empirique.*

L'enfant discerne peu à peu, entre toutes les *images* qui s'offrent à lui, une certaine image qui est son corps. A cette image il rattache ses états affectifs, qu'il distingue du même coup des représentations ; puis, autour de ce moi encore embryonnaire, constitué par le corps et les états effectifs, il groupe, comme autour d'un premier noyau, ses idées, ses émotions, tous les éléments de sa vie consciente, lesquels en effet, dépendent de ses états affectifs, ou leur sont liés. C'est cet ensemble qu'il appelle *moi*.

2. *Ce qu'est le moi pour les consciences adultes.*

Le moi empirique n'est pas « un » pour la conscience adulte, mais multiple. Il y a :

a) Le *moi physique :* c'est de lui que je parle quand je dis : une pierre est tombée sur « moi ». — Mon moi physique, c'est mon corps.

b) Le *moi psychologique :* c'est lui qu'on vise, quand on dit : tel spectacle provoque en « moi » la tristesse. — Mon moi psychologique, ce sont mes états de conscience en tant qu'ils forment une unité.

c) Le *moi moral :* il s'agit de lui quand une personne dit, en se rappelant un moment de colère : j'étais hors de « *moi* ».— Mon moi moral, c'est mon caractère, c'est-à-dire l'ensemble de mes idées, de mes sentiments, de mes goûts, de mes habitudes, tout ce qui me constitue une nature déterminée.

d) Le *moi social :* on se réfère à lui quand on prononce des phrases de ce genre : allez à un avocat, *moi*, je suis notaire. — Mon moi social, c'est le personnage que je joue, et comme tous nous jouons plusieurs personnages suivant les temps et les milieux, le moi social à son tour n'est pas un, mais multiple. Un juge dira à un pauvre diable qui a manqué à la loi : « Comme homme, je comprends votre acte et je l'excuse ; comme magistrat, je dois le punir » ; — c'est qu'il a, et distingue en lui, deux moi sociaux.

3. *Rapport de ces différents moi entre eux.*

Il faut établir entre eux une hiérarchie d'estime et une subordination, car, faute d'une organisation expresse et volontaire de ces moi, l'un deux prend automatiquement la prédominance, et l'homme *est fait* ce que peut-être il n'aurait pas voulu devenir. Ex. : l'étudiant qui se laisse entraîner à être avant tout un moi physique et, du point de vue social, un moi sportif.

II. — Le Moi métaphysique

Tous ces *moi*, je les rapporte à moi : ils sont les moi de moi. Ce dernier moi distinct des autres et dont les autres se disent, on est convenu de l'appeler « Je ».Ainsi il y a un *Je* et plusieurs *moi*. Mais alors, une question se pose : qu'est-ce que le *Je* ?

Il y a sur la manière de déterminer la nature du Je et sur cette nature même des théories différentes.

1. *Première théorie.*

Nous saisissons le Je par la conscience, tout comme les moi, mais non pourtant à part des moi, et nous le saisissons comme substance spirituelle (*sic* Descartes, Maine de Biran).

Le Je, suivant cette opinion, est donc encore un moi, puisqu'il ressortit à l'observation, c'est un moi empirique à ajouter aux autres moi empiriques. Il relève de la psychologie et non de la métaphysique.

Cette opinion est, à notre avis, inacceptable. Le Je comme Je n'apparaît pas ; s'il apparaissait, on ne disputerait pas plus de son existence que de celle des états de conscience eux-mêmes ; or, comme nous allons voir, on en dispute. En vérité, il peut être — et nous pensons qu'il est — matériellement donné avec les moi dans lesquels il s'exprime ; mais, formellement, il n'est pas en lui-même et distinctement l'objet d'une perception.

2. *Seconde théorie.*

Le Je n'est pas donné à la conscience ; son existence n'est pas un fait. On peut ne voir en lui qu'un simple concept, sous lequel la raison pense la *collection des moi*. (*Sic* les phénomènistes du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle : Hume, St. Mill, Taine.)

Contre cette opinion on objecte : les moi ne font qu'un ; ils sont liés ; il existe donc un lien. — Mais les phénomé-

nistes répondent : ce lien, c'est l'association. Les moi sont soudés entre eux par l'affinité.

Cette réponse et l'opinion qu'elle défend sont inacceptables :

a) Cette association est inintelligible ; ce n'est qu'un mot ; l'admettre, c'est admettre un atomisme psychologique qui s'inspire d'une image spatiale.

b) La théorie phénoméniste est incompatible avec la responsabilité, car en niant virtuellement, comme elle le fait, l'unité réelle des états de conscience, elle dissout à la fois le moi psychologique et le moi moral, elle fait évanouir la personne.

3. *Troisième et véritable théorie.*

a) Existence du Je. — Si quelque chose est évident c'est qu'il y a une unité présente aux divers moi, et aux diverses manifestations de chacun de ces moi. De l'aveu de tous, cette unité est perçue, mais elle n'est pas perçue à part, et ceci est contre les intuitionistes ; de l'aveu de tous encore, elle est réelle, mais si elle est réelle, elle doit être plus que l'unité d'une collection, car une telle unité est purement extérieure et apparente ; et ceci est contre tous les phénoménistes. Donc elle postule un lien réel, un principe effectif de synthèse.

Le Je est ce principe métaphysique de synthèse des moi.

b) Nature du Je. — Qu'est-ce maintenant que ce principe synthétique distinct des moi, mais non séparé ? Ce n'est pas l'observation qui peut le dire, mais le raisonnement. Pour faire l'unité des « moi » et l'unité des états de conscience, il faut que le Je soit lui-même « un », et même parfaitement un, car autrement, il requerrait d'être unifié à son tour, et ainsi de suite. Pour être parfaitement un, il faut qu'il soit simple,

mais s'il est simple et subsistant[1], il est esprit. Ainsi le *Je* c'est *l'âme.*

4. *Rapports des moi empiriques au moi métaphysique. La personnalité et ses maladies.*

Le Je et les « moi » ou, si l'on préfère, le moi métaphysique et le moi empirique constituent ensemble, comme forme et matière, *du point de vue psychologique*, ce qu'on appelle la personne ou la personnalité. Le Je, l'âme, relie entre eux les moi et les éléments des moi. — Que maintenant le principe synthétique qu'est le Je englobe sous lui plus qu'il ne devrait, des éléments imaginaires par exemple, ou qu'au contraire il laisse échapper ce qu'il devrait unir, la personne en est modifiée. On dit qu'il y a perturbation, maladie de la personnalité.

La perturbation peut affecter les rapports du je à chacun des moi. D'où les maladies du moi social : le Je, par exemple, s'attribue, non le personnage qu'il joue réellement mais celui qu'il rêve ; un décrotteur s'imagine être Napoléon ; — celles du moi physique : le Je cesse, par exemple de s'attribuer partie ou totalité du corps, ou bien encore il s'attribue un corps qu'il n'a pas ; des fous croient être en porcelaine ; — celles du moi psychologique et du moi moral : le Je laisse tomber une partie des états de conscience, il fait des synthèses seulement partielles, et alternées... on est alors en présence d'un cas de dissociation de la personnalité.

5. *La responsabilité et les maladies de la personne.*

Tant que la volonté est entière, la responsabilité subsiste à travers toutes les modifications de la personne. Un Je qui

1. Nous supposons ici la subsistence de l'individu qui dit moi ou Je. Cette subsistence, nous l'avons établie longuement par une démonstration en règle dans l'étude sur le Panthéisme (Œ. p. 126 sqq.).

n'a que des parties de moi est une personne mutilée, il est encore une personne. Le devoir peut-être lui sera plus difficile à accomplir ; en particulier, une personne dédoublée, tour à tour « partialisée » dans des directions différentes, aura plus à lutter quand cette partialisation tendra au mal, quand n'interviendront plus, de ses habitudes et de ses préférences, que les habitudes et les préférences mauvaises ; mais il n'y a pas de raison de nier qu'elle puisse encore être libre. — Du point de vue chrétien il faut ajouter que, dans ces circonstances exceptionnelles, la grâce ne peut lui manquer, par le moyen de laquelle le Père qui est au ciel aide ses enfants et met tout dans l'ordre.

IV

Note sur la notion de Fin et de Finalité

Double sens du mot fin, ou double espèce de fin.

Le mot de fin se dit d'un être par rapport à un agent, et alors il correspond au mot *but* par lequel il vaudrait mieux le remplacer (l'ouvrier qui travaille a pour *fin* le salaire) ou d'un être par rapport à un autre être et dans ce cas, il est le mot propre (dans un organisme, le tout est la *fin* des parties).

A. — De la première espèce de fin

Définition de la fin comme but.

La fin comme but peut se définir : « Ce qui est la raison d'un acte » ou « ce en vue de quoi un agent agit. »

De l'existence de fins, ou *de l'objectivité du principe de finalité : « Tout être a une fin », en l'entendant de la fin comme but.*

Toute activité a nécessairement un terme ; et la question est de savoir s'il est des cas où le terme d'une activité est aussi la raison de sa mise en branle, ou au moins de son orientation. Or, lorsqu'il s'agit d'un être intelligent, agissant comme tel, il n'y a pas de doute possible : car c'est le propre d'une activité intelligente de se diriger elle-même *par l'intermédiaire d'une intention ;* un agent intelligent agissant comme

tel, agit toujours dans un but; si je sors, c'est parce que je veux prendre l'air ; si je ne sors pas, c'est parce que je veux travailler.

S'agit-il d'un être inintelligent, vivant ou non ? — Le cas n'est pas très différent. L'activité d'un tel être, en effet, implique une tendance déterminée ; autrement, elle n'aurait aucune espèce d'orientation, ce qui est absurde. Or toute tendance précontient en quelque manière son terme, et même est spécifiée par lui. Dès lors, en ce cas encore, l'idée du résultat à obtenir est la raison des actes produits ; seulement, il n'est plus question, comme tout à l'heure, d'une idée conçue par l'agent, mais d'une idée *objective* incarnée dans l'agent sous forme de « nature ». L'homme se conduit en vertu des idées *qu'il a ;* le gland se développe à raison de l'idée *qu'il est.*

Du mode de causalité de la fin-but.

Chez l'homme, l'idée est raison de l'acte par l'intermédiaire d'un *désir ;* dans l'être inintelligent, par l'intermédiaire d'une *tendance.*

Dans les deux cas, la causalité de l'idée ou causalité finale n'est pas adéquatement distincte de la causalité efficiente, elle ne s'exerce pas à part de celle-ci : elle la complète en lui ajoutant une direction.

Usage du principe de finalité, limitée à la fin-but.

Cet usage est facile à déterminer, puisque c'est la même chose, chercher la fin d'un être (quand il s'agit d'un corps brut), et chercher à définir son genre d'activité, c'est-à-dire, sa nature. Ainsi compris, le principe de finalité : « Tout être a une fin » est l'âme de la recherche scientifique.

B. — **De la seconde espèce de fin**

Ce qu'est la fin comme fin.

On peut la définir : « Ce qui est la raison d'un être » ou : « Ce à raison de quoi un être existe ».

De la nature exacte de la fin ainsi entendue, ou : *comment il faut se représenter la finalité pour qu'elle soit intelligible.*

Il semble impossible, en quelque ordre que ce soit, de considérer un fait ou une partie comme la raison proprement dite d'un autre fait ou d'une autre partie, car il n'y a pas de relations de ce genre qui ne puisse et même qui ne doive être considérée comme réciproque. Par exemple : les rouages d'une montre ont leur raison d'être dans le ressort, mais le ressort a sa raison d'être dans les rouages ; l'homme a une certaine dentition parce qu'il a un certain estomac, mais on peut dire aussi qu'il a cet estomac parce qu'il a cette dentition. Dans cette réciprocité parfaite de fins et de moyens, aucun élément n'a droit (si l'on fait abstraction des intentions de l'agent, c'est-à-dire de la fin-but) à être regardé comme premier.

Pour expliquer l'ordination mutuelle des faits ou des parties, il faut donc s'élever au-dessus d'eux, jusqu'à *l'idée* qu'ils concourent à réaliser et dont ils se déduisent solidairement. Par exemple : la raison du rouage, du ressort et de l'adaptation réciproque de l'un à l'autre, c'est *l'idée de la montre ;* ou encore s'il y a tel estomac, et solidairement telle dentition, c'est parce qu'il doit y avoir un homme.

De ces considérations il résulte que l'idée de fin se ramène (dès qu'on la distingue de celle de but) à l'idée d'un *tout qui détermine ses propres parties*, et que la notion de finalité se confond dès lors avec celle d'*organisme* et d'*organisation.*

De l'existence de fins ou *de l'objectivité du principe de finalité : « il y a des fins », en l'entendant de la fin comme fin.*

Étant donnée cette conception de la finalité, demander s'il y a de la finalité dans le monde, c'est demander s'il y a des organismes, mais des organismes véritables.

Or, il y en a certainement, car on pourrait montrer que, dans ce qu'on appelle un « vivant », la conspiration des parties, le concert des fonctions, l'équilibre mouvant des activités, dépassent la puissance du pur mécanisme. Tout cela n'est explicable que par la présence d'une idée qui, immanente aux éléments divers, les unifie en se les subordonnant ; c'est cette idée, objectivement réalisée, qu'on appelle une « âme » ou, avec Aristote, une « forme ».

Il y a plus. A côté d'organismes, on trouve de *l'organisation* car, en particulier, on ne saurait nier que les différents éléments de notre planète soient réciproquement adaptés les uns aux autres de manière à rendre celle-ci habitable. — Dira-t-on que c'est l'effet du hasard ou ce qui revient ici au même, du mécanisme ? Il semble plutôt *qu'un plan* a présidé à la disposition de l'univers, un plan, c'est-à-dire encore une idée, l'idée du tout.

Du mode de causalité de la fin-fin.

Lorsqu'il s'agit d' « organismes », l'idée du tout, objectivement réalisée comme « nature », ne fait qu'un avec les éléments qu'elle pénètre et unifie. Mais lorsqu'il s'agit d' « organisation », l'idée du tout est extérieure aux parties ; force est alors de dire qu'elle est dans un esprit, comme l'idée de la montre est dans l'esprit de l'horloger[1]. Dans les deux cas,

1. L'idée de la montre dans l'esprit de l'horloger est cause exemplaire par rapport à la montre que l'horloger produit effectivement ; mais elle est cause finale par rapport aux différents organes que la montre contient, soit que celle-ci d'ailleurs existe réellement ou qu'elle existe seulement en projet.

la causalité de l'idée qui est fin n'est pas efficiente, mais formelle ; l'idée agit comme principe d'ordre, du dedans dans le premier cas et, dans le second cas, du dehors.

Usage du principe de finalité.

Si l'on entend par fins celles qui se révèlent dans les organismes, le fait qu'il y a des « fins » peut servir à prouver Dieu : mais ce n'est pas alors en tant que la finalité est finalité, c'est en tant qu'elle est contingence.

Par contre, s'il s'agit de la finalité qui se manifeste sous forme d'organisation, son existence à travers le monde prouve celle de Dieu : car puisque *l'idée du tout*, en ce cas, n'est d'aucune manière en elle-même, il reste qu'elle soit *dans un esprit*, lequel, se représentant les idées en fonctions les unes des autres, les a organisées en les pensant. L'esprit qui a pensé le monde avant qu'il fût, c'est Dieu.

V

Note sur l'obligation

1. *Déduction de la conscience comme tendance morale.* — La raison perçoit l' « ordre essentiel » constitué par les relations qui découlent de la nature des choses : et elle perçoit cet ordre non comme un pur ordre « de fait » mais comme avant tout un ordre « de droit ». A cette perception il est impossible que ne corresponde pas dans la raison une tendance, distincte de sa tendance universelle à l'être ; car la raison, en tant que pratique, c'est-à-dire capable de faire être ce qu'elle voit, ne peut pas ne pas tendre naturellement à réaliser le droit qu'elle perçoit, puisque percevoir le droit, c'est l'approuver[1].

2. *La tendance au bien moral est constitutive de la volonté humaine.* — Cette tendance à réaliser l'ordre, ou tendance morale, est une tendance particulière, puisqu'elle a un objet particulier qui la spécifie ; mais en même temps elle n'est pas, comme les autres tendances particulières, quelque chose qui s'ajoute à la volonté pour la modifier accidentellement. Du moment qu'elle a pu être déduite directement de la raison comme la volonté elle-même et qu'il y a recouvrement des deux déductions, c'est qu'elle ne diffère pas de la volonté.

1. Percevoir le droit, c'est l'approuver, parce que c'est « juger que ceci ou cela doit être ».

Celle-ci doit donc être considérée comme étant indivisiblement tendance universelle à l'être et tendance particulière à l'ordre.

3. *Elle s'exerce librement.* — La tendance morale a beau être essentielle à la volonté, du fait seul qu'elle a un objet particulier, qui est l'ordre, il suit qu'elle peut être refoulée[1]. Ainsi, la volonté est libre de suivre sa propre tendance au Bien ou d'y résister.

4. *Ce qui arrive quand la tendance morale est contredite.* — Dans le cas de tendances particulières quelconques, l'opposition de la volonté, si elle se produit, ne présente rien de spécial : elle s'exerce avec une liberté complète, à la fois physique et morale. Mais, lorsqu'il s'agit de la tendance morale, il en va autrement. Celle-ci, nous l'avons vu, est partiellement constitutive de la volonté comme nature : dès lors, quand elle est contredite, c'est la volonté comme nature qui est contredite par la volonté comme faculté.

Dans le premier cas, la tendance proteste à sa manière, — en continuant d'exister — contre l'acte qui la refoule. Mais cette protestation reste radicalement étrangère à la volonté ; et la volonté qui ne peut la faire taire, peut du moins ne pas la faire sienne.

Dans le second cas, la protestation se produit au sein même de la volonté ; elle lui est immanente ; la volonté (comme nature) proteste contre la volonté (comme faculté) : l'homme se juge soi-même et, malgré soi, se désavoue[2] ; il n'y a plus liberté morale.

5. *La connaissance de l'obligation.* — Qu'est-ce, en effet,

1. Cf. ci-dessus. Note sur la liberté, argument métaphysique.

2. Tout le monde connaît par expérience ce jugement intérieur qu'on porte sur soi d'une manière forcée comme si on ne faisait que formuler le jugement d'un autre, et d'une manière personnelle et consentie, comme ne disant rien qu'on ne pense, qu'on ne trouve juste et vrai.

demanderons-nous, que se désavouer soi-même, sinon dire : « J'ai tort » ? Et qu'est-ce que dire « j'ai tort », sinon dire qu'on ne fait pas ce qu'on devrait, ce qui revient à se reconnaître obligé ?

Aliter idem. — Avouer qu'en agissant de telle ou telle manière, nous avons tort, et avouer que nous ne sommes pas libres d'avouer ou de n'avouer pas ce tort, c'est reconnaître que nous dépendons d'un jugement qui ne dépend pas de nous, confesser que nous ne sommes pas autonomes, et qu'il existe pour nous une obligation.

6. *La source de l'obligation.* — Je connais que je suis obligé, en connaissant qu'il ne dépend pas de moi de me donner raison quand je le voudrais. De là une question : « Comment cela se fait-il ? Un jugement est comme imprimé dans ma nature, incorporé à sa pâte, dont je ne puis me défaire, qui est en moi sans être de moi ou à moi, et qui tient de ce caractère d'exprimer une obligation ; à qui est-il dû ? » La réponse est évidente : Ce ne peut être qu'au potier. Ainsi, la source de l'obligation, c'est Dieu. L'effet révèle sa cause.

7. *Le caractère singulier de l'obligation.* — Quelque théorie qu'on fasse, quelque hypothèse qu'on invente pour supprimer théoriquement l'obligation, on ne peut pas y échapper pratiquement, car l'acte même par lequel on s'efforcerait d'ôter toute valeur au désaveu de la conscience est lui-même inéluctablement désavoué par elle ; on ne peut essayer d'esquiver une condamnation qu'en se condamnant d'essayer. Ainsi, qui a réussi et en est arrivé à ce point de ne s'entendre plus condamné par soi-même, plus que d'autres il a échoué.

LIVRE QUATRIÈME

Théorie de l'Analogie.
L'Histoire de la Philosophie
d'après Hegel.

THÉORIE DE L'ANALOGIE

L'existence et la légitimité d'une connaissance par analogie

La question de l'existence d'une connaissance analogique est indépendante des explications qu'on en peut donner. — C'est un fait que la pensée use spontanément de l'analogie, et c'est un fait que, partout où le contrôle est possible, la connaissance par analogie se manifeste comme une véritable connaissance. Le cas de l'américaine Hélène Keller est, de ce point de vue, tout à fait remarquable[1]. Sourde-muette-aveugle (de naissance, ou peu s'en faut), disposant à peu près exclusivement de sensations tactiles, Hélène Keller était forcée de tout se représenter presque uniquement au moyen du toucher, c'est-à-dire *par analogie avec les qualités que le toucher révèle.* Or, on le sait, elle est parvenue non seulement à se constituer un ensemble d'idées aussi étendu que celui de n'importe qui, mais à écrire d'une manière très pertinente sur les réalités mêmes qu'elle semblait condamnée à ne pas atteindre, sur les sons et sur les couleurs. Dans les descriptions qu'elle invente à plaisir, il y a des piaffements de chevaux et des bariolages d'étoffes... Or, ces éléments pittoresques ne sont pas exploités d'une manière quelconque; par le rôle qu'elle fait jouer aux sons et aux couleurs, on

1. Il importe peu pour le moment de savoir si l'analogie employée par Hélène Keller est extrinsèque ou intrinsèque... ce sont là des déterminations qui, ainsi qu'on le verra dans la suite sans qu'il y ait lieu de le faire remarquer alors expressément, laissent identique le mécanisme même de la connaissance analogique et n'en font varier que la portée.

peut se rendre compte qu'elle en a une représentation *en quelque manière équivalente à la nôtre*, — et si détaillée même, qu'on y trouve place pour une distinction entre les divers tons ou les diverses nuances. Hélène Keller voit et entend tactilement, *elle se représente une qualité au moyen d'une autre :* or c'est là penser analogiquement. Ainsi elle est, par toute sa vie intellectuelle, l'exemple le plus extraordinaire de ce que peut la connaissance analogique ; elle en offre, dans un domaine où la vérification est, pour une grande mesure, possible, la justification par le fait.

Nature de l'analogie

L'analogie se révèle tout d'abord à nous comme un procédé de connaissance. Mais s'il peut y avoir une connaissance analogique des êtres, c'est qu'il y a des êtres analogues. L'analogie dans l'être est *ce qui fonde* l'analogie dans la connaissance. On peut aller indifféremment de l'une à l'autre, et il est impossible d'expliquer l'une sans du même coup expliquer l'autre, car l'être n'est *pour nous* que par la connaissance que nous en avons et notre connaissance n'est elle-même que par l'être qu'elle appréhende. — Dans les considérations qui suivent, c'est au point de vue de la pensée que nous nous placerons surtout, pour expliquer l'analogie.

A nous en tenir au sens vulgaire, un concept analogique par rapport à un ou plusieurs objets est celui qui sert à les penser sans leur être propre : tel, par exemple, le concept de *rame* si on l'applique à des *nageoires*. — Ceci posé, il est constant que l'analogie est pour la pensée humaine d'un usage courant, car tous les jours il nous arrive d'utiliser le concept d'un objet pour en penser un autre. Cette opération, nous la tenons spontanément pour légitime et le succès la consacre. L'expliquer sera achever de la justifier. Commençons par voir tout ce qu'elle implique.

1° Dès là qu'il y a pensée analogique, c'est qu'on est en présence d'objets dont les concepts propres sont différents ; cela dérive immédiatement de la définition. Mais, comme des concepts ne sauraient différer quantitativement, à la manière d'une chose qui se découpe, comme on ne peut imaginer sans illusion spatiale qu'ils coïncident *en partie*[1], il faut dire que, là où il y a pensée analogique, les objets ne relèvent pas d'un concept propre unique. *Ubi usurpatur analogia, conceptus sunt simpliciter diversi.*

2° D'autre part, si nous employons le concept de A pour penser X, ce ne peut être que parce que, à nos yeux, le concept de A convient d'une certaine manière à X. Et puisque, par hypothèse, le concept de A ne convient pas à X tant que l'on considère A et X absolument, c'est-à-dire selon leur manière d'être en eux-mêmes, force nous est de présumer

1. Il est impossible de justifier cette condamnation sommaire, sans briser le mouvement de notre recherche ; mais ce que l'économie de ce travail ne permet pas d'introduire dans le texte, nous voudrions que les esprits choqués par notre assertion le trouvent dans cette note.

En somme, nous rejetons la conception *quantitative* suivant laquelle la ressemblance ou, ce qui revient au même, l'analogie, s'expliquerait par une identité et une diversité partielles. Soit deux physionomies qui se ressemblent. Si elles se ressemblent, elles diffèrent donc aussi ; autrement elles ne seraient pas semblables, elles seraient identiques. Notre premier mouvement, lorsque nous voulons désigner dans ces physionomies ce qui a provoqué notre jugement de ressemblance, est sans doute de distinguer dans les figures en présence des *parties* que nous chargeons respectivement de représenter l'élément identique et l'élément différent. « Paul ressemble à Pierre », cela signifierait : la bouche est tout autre, mais c'est le même nez et les mêmes yeux. Eh bien, cette explication de la ressemblance est inadmissible ; lorsque nous disons que Paul et Pierre ont *le même nez* ou *les mêmes yeux*, nous ne pouvons pas vouloir signifier que le nez ou les yeux chez l'un et chez l'autre sont identiques : il suffirait de faire du nez, pris isolément, l'objet de notre examen pour voir que les deux nez diffèrent. Ainsi, les éléments que nous étions portés à considérer comme le fondement de la similitude relèvent eux-mêmes d'une similitude qui doit avoir un fondement. Tout le problème revient.

En vain essaierait-on de distinguer encore des parties dans le nez, comme si l'on pouvait pourchasser l'identique, lequel serait enfin de compte acculé dans une détermination purement géométrique ; il n'y a pas dans la nature deux lignes *réelles* qui soient identiques.

Mais si la conception quantitative de la ressemblance est insoutenable quand il s'agit d'une ressemblance d'ordre matériel, à *fortiori* en est-il de même lorsqu'il est question d'une ressemblance d'ordre intelligible, c'est dire d'analogie.

que, lorsque nous prenons le concept de l'un pour celui de l'autre, d'une façon plus ou moins réfléchie nous considérons l'un et l'autre non plus absolument, mais selon leur rapport à quelque chose qui n'est pas eux. *Ubi usurpatur analogia, conceptus sunt idem, sed secundum quid.*

Ce que nous venons en quelque sorte de « déduire », deux exemples-types vont le confirmer en l'éclairant.

1er exemple :

Nous regardons — le langage en témoigne — les *côtés* d'un bâtiment comme analogues à des *ailes*. Or considérés en eux-mêmes, les côtés d'un bâtiment n'ont rien de commun avec des ailes : ils relèvent de concepts propres tout différents. Si nous les appelons des ailes, c'est que *par rapport à leur place* dans l'économie d'un édifice, ils jouent le même rôle que les ailes dans l'anatomie d'un oiseau.

2e exemple :

L'étendue tactile est, selon une opinion que de curieuses expériences semblent imposer, non pas identique, mais analogue à l'étendue visuelle. Qu'est-ce à dire ? — Que, considérées absolument, telles qu'elles se révèlent respectivement au tact et à la vue, ces deux étendues diffèrent du tout au tout, rien des données de la vue ne se retrouvant identique dans les données du tact, — mais que *par rapport aux sensations kinesthésiques* dans lesquelles il est de leur essence de se traduire, ces deux étendues sont équivalentes, — ces sensations étant les mêmes, qu'elles correspondent à l'étendue visuelle ou à l'étendue tactile, et pouvant d'ailleurs servir également à caractériser l'une et l'autre.

Diversité dans la nature, équivalence dans la fonction, — tels sont donc les deux éléments qu'on trouve, au fond de l'analogie.

La notion de Fonction

Le terme de fonction désigne, pour nous, non point quelque chose de distinct de l'être, mais *l'être lui-même en tant que rapporté à un certain effet.*

De cette définition, découlent trois conséquences :

1° Tout, et même une simple notion, offre toujours prise à être considéré *fonctionnellement*, car il n'y a rien à quoi on ne puisse attribuer quelque effet : ainsi même l'idée d'être, réduite à sa plus simple compréhension, est encore susceptible d'être représentée comme fonction, car elle a cet effet propre, qu'elle exclut l'idée de néant ;

2° Une fois reconnue en plusieurs êtres l'existence d'une fonction identique, il n'y a pas à chercher au delà quelque chose qui soit comme la source de cette identité, puisqu'une fonction n'est pas une propriété mais un constitutif (réel ou logique) de l'être même ;

3° Enfin, déterminer un être quant à une de ses fonctions c'est, *chaque fois que la fonction n'est pas fictive*, le déterminer intrinsèquement, c'est-à-dire en lui-même.

L'analogie et la proportion

De ce qui précède, il résulte, croyons-nous, que la connaissance dite analogique est bien nommée, car « ἀναλογία » signifie *proportion ;* or c'est dans une proportion que cette connaissance trouve son expression la plus naturelle. En effet, les exemples-types que nous venons d'analyser peuvent s'écrire sous la forme suivante :

a)	Les côtés sont par rapport à la symétrie (dans un bâtiment)	*ce que*	par	Les ailes sont rapport à la symétrie (dans un oiseau)

b)	L'espace tactile est par rapport aux sensations kinesthésiques	*ce que*	L'espace visuel est par rapport aux sensations kinesthésiques

Généralisons : la formule de l'analogie devient le schéma proportionnel :

X		B
est à	*ce que*	est à
C		C

Mécanisme de l'analogie

La connaissance analogique s'appuie sur l'équivalence reconnue de deux rapports, le rapport de X à C et de B à C, pour atteindre X sous le couvert de B.

Le mécanisme de cette opération est très simple ; le décrire sera justifier l'opération même.

On part du rapport de B à C, *après s'être assuré qu'il suffit à déterminer B comme B.* On découvre que le rapport de X à C est le même. On en conclut que, si un certain rapport à C suffit à déterminer B comme B, ce même rapport suffit à déterminer X comme B.

Qu'on me dise, par exemple, en parlant de B : « vous devez chercher à entrer en relation avec lui, le respecter, l'aimer » ; ce qu'on me demande de faire par rapport à B *suffit à désigner B comme une personne.* Si l'on me prouve par la suite que je dois me conduire envers Dieu (X) comme envers B, ce sera me dire équivalemment que Dieu *aussi* est une personne — de quelque manière d'ailleurs qu'il le soit[1].

1. Au sujet de cet exemple, qui pourrait sembler à quelques esprits faire écho à une théorie récente, voir à la fin de ce travail l'appendice où nous situons notre position par rapport à celle de M. E. Le Roy.

L'analogie extrinsèque et l'analogie intrinsèque

Le rapport qui unit B et C peut être secondaire, extérieur, résulter d'un rapprochement artificiel opéré par l'esprit, ou bien au contraire être essentiel, tenir à la nature même des choses.

Dans le premier cas, le rapport de B à C (ou, comme on voudra, de C à B), ne suffit point à déterminer par lui-même *la nature intrinsèque de B*. Mais s'il ne fait pas connaître par soi B comme B, il ne peut *à fortiori* servir à faire connaître X comme B. On est dans l'analogie extrinsèque, c'est-à-dire dans la métaphore.

Les exemples de cette analogie abondent : pourquoi dit-on d'un son qu'il est aigre ? — En soi, un son n'a rien de commun avec une saveur ; mais un son aigre et une saveur aigre nous causent la même espèce d'agacement et provoquent des réactions motrices identiques. Ces effets n'ont rien de spécifique par rapport à la qualité aigre d'une saveur ; ils ne suffisent pas par eux-mêmes à la désigner : aussi est-ce *improprement* qu'à raison de ces mêmes effets on attribue la qualité aigre à un son.

Dans le second cas, le rapport de B à C constitue équivalemment une définition de B. Aussi ce même rapport, se trouvant entre X et C, permet-il de concevoir *proprement* X comme B. On est dans l'analogie intrinsèque, qui est l'analogie par excellence.

Ce que nous avons dit des deux étendues visuelle et tactile peut en fournir une illustration : la propriété qu'a l'étendue visuelle de correspondre à certaines sensations kinesthésiques spéciales suffit à la caractériser en tant qu'étendue : aussi est-ce *proprement* qu'on appelle « étendue », *comme*

ayant cette même propriété, le quelque chose de mystérieux que perçoit l'aveugle avec le tact[1].

Les analogies par lesquelles la théodicée remonte de la créature au Créateur sont pour la plupart de cette espèce : elles reposent sur des connexions essentielles d'effet à cause et conduisent à des concepts propres[2].

Dans le cas d'analogie intrinsèque, en connaissant X comme B, on connaît X *en lui-même*, car il est véritablement B ; mais on ne le connaît pas, *selon sa manière d'être en lui-même*, parce qu'on le connaît à raison d'une manifestation *extérieure à lui*. C'est un dedans saisi par dehors ; c'est une Nature vue comme Fonction.

Première condition de l'analogie : Elle suppose un concept unique.

Dans la proportion :

X		B
est par rapport à C	*ce que*	est par rapport à C

il n'y a en réalité que trois termes, et il est nécessaire qu'il n'y en ait que trois, car ce qu'on peut appeler le dénominateur doit être strictement commun, c'est-à-dire univoque, dans les deux membres[3].

1. Ce serait dévier complètement que de s'arrêter à l'exemple choisi pour le discuter *en lui-même ;* même faux, cet exemple serait encore un exemple et illustrerait convenablement la théorie de l'analogie. Il suffit, pour tirer parti de l'exemple, de supposer avec nous que le clairvoyant ne connaît pas l'étendue tactile comme étendue tactile, celle-ci disparaissant devant l'étendue visuelle comme les étoiles en présence du soleil.

2. C'est-à-dire *simplement propres*. Nous distinguons en effet deux sortes de concepts propres : le concept simplement propre ; c'est celui qui exprime une perfection intrinsèque à l'objet ; son opposé est le concept *métaphorique ;* — et le concept parfaitement propre : c'est celui qui a dans l'objet un fondement adéquat, son opposé est le concept *analogique*.

3. Il n'est pas requis d'ailleurs que le dénominateur de n'importe quelle proportion analogique soit univoque : c'est assez que tout dénominateur analogue puisse

Le rôle de la proportion en effet est essentiellement de rapporter deux natures différentes (X et B) dont une seule (B) est directement connue, *à un effet identique ;* et c'est à cette condition seulement qu'elle doit de se trouver définir *une propriété ou fonction commune* suivant laquelle s'équivalent X et B.

Le concept qui exprime X et B en tant qu'ils s'équivalent, c'est le concept analogue, concept commun, *unus secundum quid.*

Si, au lieu du dénominateur unique C, on avait des dénominateurs différents, il ne serait plus possible de déterminer X. Soit les deux rapports suivants[1] :

Premier rapport :

Il y a quelque chose en l'homme (B)
qui a pour effet
d'adoucir la souffrance des malheureux (C)

Second rapport :

Il y a quelque chose en Dieu (X)
qui a pour effet
d'assurer une punition aux méchants (D)

La comparaison de ces deux rapports ne peut rien m'apprendre. — Je connais bien B à raison de C, j'appréhende de

entrer lui-même, *à titre de numérateur*, dans une proportion où, en fin de compte, les dénominateurs soient univoques. Si l'on a $\frac{X}{C'} : \frac{B}{C}$ où C' et C sont analogues, il faut qu'on puisse écrire $\frac{C'}{D} : \frac{C}{D}$ où D soit univoque ; que si D et D étaient encore analogues, on repartirait. — L'analogie ne perd rien à s'accrocher à l'univoque par de multiples intermédiaires. Ceux-ci peuvent d'ailleurs rester dans l'ombre, hors du cône d'expression : pourvu que la chaîne soit continue, c'est une élégance d'être invisible.

1. Nous modifions intentionnellement la formule afin de ne point paraître consacrer un choix de mots, et pour détourner l'esprit du lecteur de difficultés purement verbales, comme serait de dire (ce qui est parfaitement vrai) que Dieu n'a pas de relation réelle à rien de fini.

la sorte B comme *vertu de miséricorde*, mais je n'ai pas de quoi connaître X, *du moins de quoi le connaître comme B*. Je ne sortirai de mon ignorance que lorsque j'aurai trouvé la possibilité de construire un nouveau rapport, où figure le dénominateur D ; par exemple :

Il y a quelque chose en l'homme (B)
qui a pour effet
d'assurer une punition aux méchants (D)

car alors je posséderai un point d'appui. Ce « quelque chose », puisque je l'appelle « justice » en l'homme, je serai autorisé à l'appeler « justice » en Dieu.

Deuxième condition : elle suppose un concept parfaitement propre.

Dans la proportion :

X		B
est à	*ce que*	est à
C		C

B doit toujours, au moins médiatement, être un concept propre ; s'il était lui-même analogue, il faudrait, de fil en aiguille, arriver à lui trouver un fondement dans un dernier concept qui, lui, fût propre : car l'analogue, de par sa nature même, ne peut être un point de départ.

Troisième condition : elle suppose un rapport identique.

Enfin, il ne suffirait pas que X et B aient tous deux rapport à un même terme, pour que X puisse être considéré comme l'équivalent de B, si ce rapport n'est pas le même. Il faut donc, pour rendre la connaissance analogique possible, qu'il y ait moyen de s'élever assez haut dans l'abstraction pour que le rapport de X et de B aux mêmes C apparaisse comme identique. Mais c'est ce que la pensée peut toujours faire.

L'unité du concept analogique n'est pas celle du concept univoque

Par la vertu d'une proportion, le concept de B est devenu commun à X et à B. Mais cela n'a pu se faire que parce que, au lieu de prétendre viser par lui la nature de B selon son mode d'être en soi, j'ai pris le parti de la définir, en elle-même sans doute, mais *en fonction de quelque chose qui n'est pas elle*, qui est en dehors d'elle, qui est une de ses manifestations ou un de ses effets. Cela suffit pour que l'unité du concept commun ne soit point parfaite : dès là en effet que j'use du concept de B en m'imposant cette restriction, de le prendre seulement au sens défini par sa connexion avec C, c'est qu'à mes yeux il a encore un autre sens. Il a donc deux sens, il n'est pas *simpliciter unus*.

Le premier sens est le sens explicite, celui où l'on prend le concept quand on l'emploie comme moyen terme dans un syllogisme : et c'est le sens qu'il doit au rapport. Le second sens est le sens implicite : c'est celui que comporte le concept lorsqu'on le considère comme une expression adéquate de l'objet.

Au premier sens, le concept ne garde rien des déterminations particulières qu'il doit à son objet propre *(conceptus non includit differentias suas)* : la bonté humaine, ce sera, par exemple, d'être « ce qui fait chez un homme que je puis me confier à lui ». — Au second sens, le concept reste chargé de tout ce qui en constitue le contenu concret, de ce qui en fait le concept propre de tel ou tel objet : par lui la bonté m'est signifiée telle qu'elle s'est révélée à mon expérience, telle qu'à mes yeux elle existe dans l'homme, sous la forme émotive qu'elle doit au voisinage de la matière et qui, à coup sûr, ne se trouve pas chez l'ange.

Le concept univoque, lui, n'a pas deux significations : sa signification explicite épuise sa signification.

Relations mutuelles des sens explicite et implicite dans le concept analogue

Dans la connaissance analogique, le sens implicite n'est pas mis totalement de côté. En réalité c'est, quand on parle ou pense, le sens à la fois explicite et implicite qu'on a dans l'esprit, mais c'est du seul sens explicite que l'on tient compte.

Grâce à la proportion

X		B
est à	*ce que*	est à
C		C

ce n'est pas seulement le nom de B que X emprunte, mais avec le nom, c'est tout ce que le nom évoque, c'est *une certaine représentation déterminée ;* X s'habille des caractères de B ; l'être atteint par analogie est atteint *à travers* une conception qui est proprement celle d'un autre. Le sens implicite où le concept est propre, est toujours sous-jacent au sens explicite où le concept est commun : les deux sens concourent, en se subordonnant, à rendre la pensée analogique à la fois concrète et facile. Et en effet c'est, peut-on dire, le bénéfice même que l'on retire d'avoir une fois constaté l'*identité fonctionnelle de deux natures*, que d'être admis à penser l'une *à travers le concept de l'autre.* — Il nous servirait peu de savoir que l'espace purement tactile de l'aveugle est analogue à l'espace purement visuel du clairvoyant, si cela ne nous conférait le droit de nous représenter l'espace tactile *au moyen de l'espace visuel* et de raisonner sur le premier à travers les apparences du second, car nous aurions beau faire, l'espace tactile continuerait de nous échapper. De même il ne nous servirait guère de savoir que « Dieu est bon », s'il nous était interdit, en nous adressant à lui, de nous le

figurer capable d'émotion, ou plutôt c'est notre science même qui, faute d'appui dans l'expérience, deviendrait verbale et comme irréelle. — L'homme a besoin pour penser et pour vivre de se rattacher à des données concrètes ; — l'eau s'écoule si rien ne la contient, l'abstrait s'évapore en algèbre s'il n'est enfermé dans une image.

D'autre part, il n'est pas à craindre que ce *déguisement* de concept induise en erreur, pour peu qu'on y veille ; car la pensée qui conçoit analogiquement le sait. Au moment où, pour rester concrète, elle vise les objets qu'elle n'atteint pas directement, à travers la représentation des objets qu'elle atteint, elle n'ignore pas ce qu'elle fait, elle n'est pas dupe de son stratagème, elle se corrige sans le dire. Même alors en effet, elle se garde de tenir compte, dans ses raisonnements, des déterminations empruntées sous lesquelles elle saisit analogiquement son objet ; elle fait passer le fil d'une déduction tout abstraite à travers les grains visibles de représentations concrètes... C'est une ingéniosité dont elle doit être louée.

Application. — L'analogie de l'être

Ce qui est peut être considéré de deux points de vue : par rapport à ce qui fait qu'il est (point de vue de l'existence), par rapport à ce qu'il est (point de vue de l'essence).

De ces deux points de vue, les êtres sont entre eux, non pas identiques, mais analogues.

I. — Point de vue de l'existence

Ce qui fait qu'un être existe doit être conçu comme tout autre en Dieu et dans la créature, et même en chacune des créatures : en Dieu, l'existence (comme on le démontre)

est Dieu lui-même, *ce qu'il est ;* — dans la créature, elle est, comme s'exprime l'École, un acte, *ce qu'elle a*, et, dans chaque créature, cet acte est proportionné à la puissance, toujours diverse, qui le reçoit.

D'autre part, si l'on considère l'existence, non plus selon sa manière d'être en elle-même, mais abstraitement et dans sa fonction, qui est d'exclure le néant, elle apparaît comme manifestement identique à elle-même dans tous les cas, puisqu'elle est alors purement et simplement *ce qui fait que l'être n'est pas rien.*

Il peut sembler étrange de passer par le néant pour définir l'être, puisque, l'affirmation précédant toujours la négation, l'être se conçoit avant le néant, qui, lui, ne peut se concevoir que par opposition à l'être. Mais il ne s'agit pas de nier cette vérité évidente. Ce que nous soutenons, c'est seulement ceci : que pour arriver à un concept d'être qui puisse être commun, la pensée use d'un détour : elle abandonne pour un temps le concept que spontanément elle a formé au contact des choses, elle le vide, et se donne ainsi l'idée du néant. — Idée véritable ou pseudo-idée, toujours est-il que, parlant du néant, elle sait chaque fois ce qu'elle dit. Il faut ajouter : et elle dit toujours la même chose ; car de quelque manière qu'on l'obtienne, par la négation du nécessaire ou par celle du contingent, *le néant est toujours identique à soi.* S'il est vrai qu'un néant de corps diffère d'un néant d'esprit ; et un néant de créature, d'un néant de Dieu ; c'est que tous ces néants ne sont pas *le néant*, lequel est nécessairement et, l'on peut dire, uniquement le néant de tout. — Acculez un homme du peuple à vous définir l'être, sa dernière réponse sera que « ce n'est pas rien ».

Une fois en possession du concept *univoque* de néant, la pensée retourne à l'être... Elle en obtient alors, *par rapport au néant*, un autre concept, bien pauvre, il est vrai, et bien

abstrait, mais qui justement à cause de cela est d'une application universelle. — Il faut admirer là une des ruses, un des stratagèmes de la pensée[1].

Ainsi le concept d'existence, rapporté à tout ce qui est, est à la fois *simpliciter diversus* (sens implicite) et *secundum quid idem* (sens explicite) ; ce qui revient à dire qu'il est analogue.

Comme en outre le fait d'être ce qui fait que l'être n'est pas rien suffit à définir intrinsèquement, bien que du dehors, l'existence elle-même, le concept d'existence est applicable proprement, c'est-à-dire sans métaphore, à tout ce qui est ; et l'analogie de l'être, du point de vue de l'existence, est une analogie intrinsèque.

II. — Point de vue de l'essence

Sur la question de l'analogie de l'être du point de vue de l'essence, il y a quatre théories possibles dont la dernière est la vraie.

Première théorie : le dualisme naïf

Selon cette théorie, il n'y a qu'altérité pure et simple entre Dieu et la créature, ou, à l'intérieur de la création, entre l'esprit et le corps : ce sont là comme autant de types d'être absolument différents, n'ayant rien de commun entre eux sinon le fait d'exister. Par rapport à eux, toute dénomination d'essence ne saurait être qu'une dénomination équivoque.

Selon cette conception, qu'on ne trouverait sans doute

1. Pour être complet, ajoutons qu'il ne suffirait pas encore de l'univocité du néant pour fonder un commun concept d'être, si le rapport des êtres à ce terme était lui-même divers selon les êtres, — mais, du point de vue d'où on l'envisage ici, il ne l'est pas, car on n'a besoin, pour définir l'être, que de ce qu'il y a de négatif dans l'opposition au néant. *Quœvis negatio stat in indivisibili.*

parmi les systèmes qu'à l'état latent, il est clair qu'on ne peut prétendre connaître Dieu au moyen du monde, pas plus que se faire une idée de l'esprit au moyen du corps, ou inversement. — La théorie de l'équivocité de l'être entraîne au moins l'agnosticisme en théodicée ; elle est d'ailleurs si manifestement insoutenable qu'on peut la dire infra-philosophique.

Deuxième théorie : le monisme matérialiste

Selon cette théorie, le concept d'être est univoque. Il y a l'être-matière et c'est tout. La matière se présente sous mille aspects, mais il n'y a jamais entre les êtres, du point de vue de leur nature, qu'une différence de degrés.

Ce qu'on appelle la pensée ou l'esprit, n'est qu'un état de la matière, un produit de la matière, une matière plus subtile.

Le Monisme matérialiste (Stoïciens) est réfuté par l'Idéalisme, lequel met en évidence l'originalité de l'être-esprit.

Troisième théorie : le monisme idéaliste

Comme le Matérialisme, l'Idéalisme admet que le concept d'être est univoque et par là il est aussi un monisme ; mais pour lui, le type unique de l'être est l'esprit. Il y a l'être-pensée (l'être-idée, l'être-conscience) et c'est tout. La conscience est le fonds identique de tout ce qui est ; c'est elle qui se déploie dans l'homme, qui cherche à se dégager dans l'animal, qui est latente dans la plante, et elle encore qui, infiniment appauvrie et mortifiée, sommeille dans le minéral, si le minéral existe. Ce qu'on appelle la matière, n'est encore que de l'esprit.

Le Monisme idéaliste est une conception des temps modernes. Berkeley lui a préparé le terrain, mais c'est Leibnitz

qui l'a fondé. Aujourd'hui encore, il rallie un nombre considérable de philosophes.

L'Idéalisme a raison de voir, non dans la matière, mais dans l'esprit, le type de l'être ; et il a raison, dans une certaine mesure, de vouloir assimiler la matière à l'esprit, puisque l'équivocité est inconcevable. Mais l'univocité qu'il soutient n'est pas plus admissible parce qu'elle est en faveur de l'esprit, que lorsqu'elle était en faveur de la matière. L'Idéalisme est réfuté par le Spiritualisme ou Dualisme critique.

Quatrième théorie : le dualisme critique

Pour le Dualisme critique, c'est-à-dire pour ce qu'on appellerait bien le Spiritualisme, le concept d'être est analogue. Il y a l'être-Pensée et l'être-Chose.

Entre ces deux sortes d'être, le dualisme critique met une différence qui n'est pas seulement de degrés, mais de nature ; il nie toute continuité réelle entre le corps et l'esprit ; par là il s'oppose à l'un et à l'autre monisme et se rapproche du dualisme naïf ; mais il se sépare de ce dernier en ce qu'il considère les deux types extrêmes de l'être comme également constitués par une *idée*[1]. C'est une idée qui fait de l'être-Pensée une essence ; une idée encore, qui fait une essence de l'être-Chose ; et, considérée sous cet aspect, à ce degré d'abstraction, l'idée réalisée comme esprit ne diffère pas de l'idée réalisée comme corps. Mais concrètement, selon sa manière d'exister, regardée non plus dans sa fonction mais absolument, l'idée qui constitue l'esprit est tout autre que celle qui fait le corps. La première n'est que soi, et partant est en soi, à soi, pour soi, *subsistante*, elle est simple et consciente ; la seconde

1. En donnant au mot idée le sens qu'il avait déjà chez Platon, et qu'il a surtout chez Aristote (εἶδος), celui de forme, de forme objective, réelle, indépendante par conséquent d'un esprit qui la représente.

n'existe qu'en n'étant pas uniquement soi, elle compose avec ce qui la nie ; idée et non-idée quand elle est corps, elle n'est pas, en tant qu'existante, quelque chose de simple ; partant, elle n'est pas à soi, ni pour soi, elle n'est pas consciente.

Ainsi le concept d'essence, rapporté aux types d'être que nous offre l'expérience et qu'au reste la raison eût pu déduire, est à la fois *simpliciter diversus* (sens implicite) et *secundum quid idem* (sens explicite) ; cela revient à dire qu'il est analogue.

Et comme en outre le fait d'être, de quelque manière que ce soit, une Idée, suffit à définir intrinsèquement l'être comme essence, le concept d'être comme essence est applicable à tous les êtres, proprement, c'est-à-dire sans métaphore ; et l'analogie de l'être du point de vue de l'essence est une analogie intrinsèque.

A. — Notre position et les positions respectives de Maimonide, de Kant, et de M. Le Roy.

I. — Position de Maimonide

La position de Maimonide apparaît très nettement dans le texte suivant ; nous le choisissons justement à cause de sa ressemblance avec certaines de nos formules.

Que peut-on signifier en disant que Dieu est bon, ou juste, ou miséricordieux ? « On ne veut pas dire, écrit Maimonide, que (Dieu) possède des qualités morales, mais qu'Il produit des actions semblables à celles qui chez nous émanent de qualités morales, je veux dire de dispositions de l'âme, non pas que Dieu ait ces dispositions de l'âme » (cité par Chossat, art. Agnosticisme, dict. apolog. col. 47).

Il est impossible de ne pas voir dans cette phrase une déclaration d'agnosticisme ; de Dieu nous ne connaissons

rien mais ses actions seulement (entendons ses effets), extérieures à Lui.

Or nous disons, nous aussi : affirmer que Dieu est bon c'est affirmer qu'il a fait pour nous ce que ferait un homme bon ; mais nous prétendons déterminer par là un attribut de Dieu en lui-même ; c'est pourquoi nous ne faisons pas difficulté de substituer à cette formule qui exprime l'ordre logique d'invention cette autre formule qui traduit les relations ontologiques : affirmer que Dieu est bon, c'est affirmer que Dieu a *en lui-même* l'équivalent de ce qu'est la bonté chez l'homme. — Cette substitution de formule, il est de l'essence de la théorie de Maimonide de ne pouvoir la comporter : c'est ce qui, entre sa conception et la nôtre, marque la différence.

II. — Position de Kant

La position de Kant est sensiblement celle de Maimonide, bien qu'étayée un peu autrement. Voici d'après Kant, la formule de l'analogie telle qu'il la conçoit :

« ... le soin du bonheur des enfants (= a) est à l'amour des parents (= b) ce qu'est le salut du genre humain (= c) à l'inconnu en Dieu (= x) que nous appelons Amour. Je ne prétends point que cet Amour ait la moindre ressemblance avec une inclination humaine ; mais nous pouvons comparer le rapport qu'il soutient avec le monde au rapport que les choses du monde soutiennent entre elles. *Seulement le concept de rapport, je veux dire celui de cause, n'est ici qu'une pure catégorie* » (*Prolégomènes*, Paris, 1891, § 58, p. 212).

La proportion que propose Kant diffère de celle que nous proposons nous-même, car elle n'a aucun terme commun. Mais même si on la corrigeait sur ce point, (ce qui ne serait

peut-être, vis-à-vis de la doctrine kantienne, qu'une infidélité littérale), il resterait encore que l'interprétation dont Kant accompagne cette proportion, l'explication qu'il en donne, n'est pas la nôtre, et qu'elle est insoutenable. — Après avoir établi cette proportion, il est impossible en effet d'affirmer, *sans se contredire*, que l'amour en Dieu n'a pas la moindre ressemblance avec une inclination humaine, *puisque par la proportion même on affirme le contraire.* On peut seulement avancer que, considéré exclusivement selon ce qu'il est en lui-même, cet amour est quelque chose *d'autre* que l'inclination humaine. Mais si Kant tient à ce que la proportion établie par lui soit impuissante à déterminer d'une manière quelconque la nature intrinsèque du quatrième terme, c'est que le rapport (en l'espèce, celui de cause) n'est pour lui qu' « une pure catégorie », c'est-à-dire quelque chose de subjectif. — Selon nous, au contraire, le rapport de cause est essentiellement objectif, et c'est lui qui, exprimé par la proportion, donne à celle-ci sa véritable portée : *il doit en effet y avoir dans la cause tout ce qui explique l'effet.*

III. — Position de M. Le Roy

Quelqu'un pourrait être tenté, à propos surtout de l'exemple que nous citons en cours de route (p. 216) et de la similitude apparente de nos expressions avec certaines expressions de M. Le Roy, de confondre notre explication de l'analogie avec celle donnée par ce philosophe. La différence cependant est considérable.

Voici la formule que préconise M. Le Roy, pour exprimer que Dieu est personnel :

« Il y a en Dieu de quoi fonder, en ce qui nous concerne, le même groupe d'attitudes et de démarches qui, dans nos

rapports avec un homme, se traduit par le concept de personnalité. » (Dogme et critique p. 147).

L'originalité de la position de M. Le Roy telle qu'elle ressort de cette formule, si nous la comprenons bien, consiste à laisser de côté comme inconnaissable, la nature intrinsèque de la personnalité, soit divine et soit même humaine, pour s'en tenir aux réactions que la personnalité provoque en nous ; la personnalité ne serait saisie que dans son écho, un écho sans ressemblance d'ailleurs (mais non sans rapport) avec sa source. — Cette position en ce qu'elle a d'original est intenable ; ne connaître de la personnalité que notre attitude envers elle, c'est ne la point connaître elle-même, car notre attitude envers une personne n'est pas ce qui la fait personne... On voit bien le rôle ingénieux que M. Le Roy attribue à ce que, à l'instant même, nous appelions l'*écho ;* toute sa thèse n'est spécieuse que par l'usage qu'elle en fait ; mais, pour éviter l'agnosticisme, il faudrait pouvoir dire que la personnalité de Dieu est saisie non *dans* son écho en nous, mais *par* cet écho ; seulement on rejoindrait alors la conception traditionnelle, celle qui par les effets croit pouvoir déterminer la cause ; et à la formule de M. Le Roy, se substituerait la nôtre... Nous en calquons les expressions sur la sienne afin que les différences apparaissent :

« Il y a en Dieu de quoi requérir de notre part le même groupe d'attitudes et de démarches que requiert ce que nous savons être la personnalité. »

Selon nous, ce qui fait la personnalité est connaissable... Ce n'est pas sans savoir pourquoi, que nous lui rendons hommage par notre attitude ; mais quand il s'agit de transporter en Dieu ce que nous avons saisi de la personnalité dans notre pauvre expérience, voyant la personne intime-

ment engagée dans des modalités indignes de l'infini, nous exprimons notre impuissance à passer directement du concept propre à la créature au concept propre à Dieu en affirmant que : *cela même que nous connaissons* se retrouve en Dieu mais autrement, et toujours cependant comme ce qui requiert de notre part l'hommage de l'esprit et du cœur. Si l'on pouvait aller plus loin, *se passer de la fonction*, voir directement et exprimer sans ce détour ce que devient en Dieu la personnalité humaine, il n'y aurait pas besoin d'analogies.

Mais où l'opposition des deux théories, celle de M. Le Roy et la nôtre, se marque peut-être encore plus fortement, c'est dans les lignes suivantes, extraites de « Dogme et critique ». Après avoir déclaré, fort justement, qu'il ne faudrait pas dire que « ce qui fonde et légitime dans les deux cas le même groupe d'attitudes et de démarches soit ontologiquement identique en Dieu et en l'homme », M. Le Roy ajoute comme explication : « La *ressemblance n'est que dans notre action*, dans notre manière de nous comporter » (p. 147) et la suite développe cette remarque. Or dire : la ressemblance n'est que dans notre action, c'est dire : l'analogie n'est que dans notre action : ainsi l'analogie ne réside pas dans ce qui est analogue et c'en est fait de toute analogie.

Pour nous, si l'on voulait garder le même exemple (mais sans oublier qu'il n'épuise pas, loin de là, les modes de la connaissance analogique), il faudrait dire : « l'identité est dans notre action » et ajouter : « parce que l'analogie est en Dieu ». — Nous nous conduisons avec Dieu comme envers une personne, parce qu'il est en effet une personne, analogiquement.

B. — **Du processus suivant lequel s'élabore naturellement tout jugement de ressemblance ou d'analogie.**

Le jugement « A ressemble à B », résulte, selon nous, de deux autres : 1° « A est identique à B ». 2° « A n'est pas identique à B ». Il les concilie dans une unité supérieure.

Voyant venir mon camarade Pierre, je suis affecté par sa démarche, sa stature, le son de sa parole, comme j'ai coutume de l'être par mon ami Paul, et je m'écrie : « Tiens ! voilà Paul ! » (premier jugement). Quand mon camarade s'est rapproché et que je deviens à même de le distinguer à des caractères plus nombreux et moins « fonctionnels », je m'aperçois de l'erreur et je me corrige : « Mais non, c'est Pierre ! » (deuxième jugement). Enfin, pour accorder ce qu'il y a de vrai dans les deux jugements, j'en formule un troisième : « Comme ils se ressemblent ! »

Le premier jugement (Voilà Paul) était vrai, pour ce qu'il exprimait au moyen de Paul la nature fonctionnelle de Pierre ; le deuxième (c'est Pierre) était vrai aussi, mais cette fois d'une vérité pure et simple, pour ce qu'il exprimait la présence de Pierre, présent en effet ; enfin, le troisième (Pierre et Paul se ressemblent) est légitime, est fondé, est vrai, en ce qu'il résume et concilie les deux autres.

De même, apprenant de la Révélation que Dieu m'a envoyé son Fils pour me racheter, je dis : « Dieu est bon » — et je l'entends, naturellement, d'une bonté identique (au degré près) à celle que j'ai reconnue en Jacques, mon voisin de campagne lequel, certain jour de grave embarras, m'envoya son fils pour m'aider.

Plus tard, instruit par la philosophie de ce qu'est Dieu et de l'inconvenance qu'il y a à lui prêter des émotions, je

reviens sur mon jugement et j'affirme : « Non, Dieu n'est pas bon » ; parlant toujours de cette seule bonté dont j'ai l'expérience et qui est humaine et sensible.

Puis, comme tout de même je comprends qu'il y a du vrai dans le premier jugement, nonobstant la vérité du second, je conclus en ramassant mes deux jugements successifs dans ce troisième : « Dieu ressemble à mon voisin de campagne. »

Ce n'est pas fini ; car un nouveau progrès en philosophie m'amenant à comprendre que Dieu ne peut *ressembler* à personne, étant l'Absolu à qui tout se rapporte, mais Lui à rien, je renverse ma formule. Cette fois, c'est la bonté de Jacques qui devient à mes yeux l'image de celle de Dieu ; je dis alors : «Dieu est bon, et Jacques lui ressemble ; il est bon *aussi*. » — Le cycle analogique est fermé.

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

D'APRÈS HEGEL

Les leçons de Hegel sur l'histoire de la philosophie ont été publiées par les soins du Professeur Michelet et forment trois volumes de l'édition complète des *Œuvres*. Elles sont précédées d'une longue *Introduction* où Hegel développe la conception qu'il se fait de l'Histoire de la Philosophie. C'est cette conception qu'on entreprend d'exposer dans les pages qui suivent, sans aucun jugement et, comme qui dirait, au nom et pour le compte de Hegel[1].

Notre travail avait d'abord été rédigé en suivant de très près le texte même de Hegel, en adoptant son plan, en conservant le plus possible ses développements et même ses formules. Mais, ce résumé fini, une telle servilité nous a paru décevante... Ce n'est pas le moyen de comprendre une doctrine, ni surtout de la faire comprendre, que de s'attacher ainsi à sa lettre. L'intelligence philosophique s'acquiert par des procédés moins simples et moins analysables. Comprendre une doctrine, c'est la rendre à la vie : et de même qu'on ne peut reproduire artificiellement un organisme en en traitant les éléments par la cornue et par le feu, ce n'est pas non

1. Georg Wilhelm Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe (2^te^ Auflage). Berlin, 1840. Verlag von Dmocker und Humblot, L'*Introduction* occupe le XIII^e^ volume : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Nous utilisons surtout la section intitulée : *Begriff der Geschichte der Philosophie*, et qui va de la page 19 à la page 64.

plus dans le laboratoire du grammairien, du scoliaste, du traducteur, de l'abréviateur, que les mots et les phrases d'un philosophe peuvent refleurir et porter à nouveau une pensée : il y faut l'atmosphère d'un esprit et ce travail mystérieux, comparable à la chimie du vivant, par quoi seul, dans un cerveau, se refait une doctrine avec des textes. — C'est de ces vues que s'inspire le présent exposé.

*
* *

En quoi consiste l'Histoire de la Philosophie ? A cette question il est impossible de donner une réponse qui ait pour elle, jusqu'à maintenant, l'unanimité des suffrages. Et l'on peut même dire, sans trop de présomption, que la plupart de ceux qui ont écrit une Histoire de la Philosophie, l'ont fait sans comprendre exactement ce qu'est l'Histoire ni aussi bien ce qu'est la Philosophie.

Au gré de beaucoup, l'Histoire en général a pour objet ce qui arrive et aurait pu ne pas arriver, son domaine serait celui du contingent ; comme, d'autre part, toute Philosophie est essentiellement un système d'idées et que des idées « contingentes » sont des « opinions », on voit d'ici à quel rôle misérable est réduite l'Histoire de la Philosophie : *Vorrath von Meinungen ;* elle tient boutique d'opinions. — Pareille théorie ne fait pas seulement de l'histoire de la Philosophie une chose vaine et ridicule, elle en fait une chose contradictoire, car une « opinion » a beau porter sur Dieu, sur la Nature, sur l'Esprit, sujets éminemment philosophiques, elle n'est pas philosophique pour autant : elle répugne même à l'être, en tant qu'opinion. La philosophie est la science objective du vrai : il n'y a place chez elle que pour les pensées impersonnelles ; et une « opinion » est, par essence même, ce en quoi

s'expriment exclusivement les tendances et le caractère d'une personne, *eine Meinung ist mein*[1].

Aussi bien, le fruit naturel d'une telle conception est le scepticisme, ou tout au moins l'indifférence. S'il n'y a que des opinions, où est la vérité ? Et même, y en-a-t-il une ? Du coup, il apparaît comme inutile de se mettre à sa recherche. Ainsi, quand le Christ vint dire : « Je suis venu dans le monde pour annoncer la vérité », Pilate répliqua : « Qu'est-ce que la vérité ? » comme pour signifier : « Voilà beau temps qu'on ne parle plus de cela ; nous savons à quoi nous en tenir ; tu retardes, *wir sind darüber hinaus*[2] ». Cependant pour l'homme à l'esprit droit « la vérité restera toujours un grand mot ; et elle fera toujours battre son cœur ».

Cicéron, dans son *De Natura Deorum* (I, 8, sq.), se fait de l'Histoire de la Philosophie une conception qui n'est pas plus défendable. Selon lui, en montrant les thèses contradictoires auxquelles se sont arrêtés les plus grands esprits, l'histoire de la philosophie n'aboutirait en fait et en droit qu'à une chose : démontrer que la philosophie comme telle n'existe pas. Il faudrait alors, à propos des systèmes morts-nés ou tués par d'autres dont est jonché le champ de la philosophie, redire à quiconque est tenté de spéculation le mot péremptoire du Christ : « Laisse les morts ensevelir les morts[3] » et le décourager de donner le jour à une nouvelle doctrine, puisqu'à elle pourrait s'appliquer cette autre parole de l'Écriture, adressée par l'apôtre Pierre à Ananie : « Les pieds de ceux qui doivent t'emporter sont déjà sur la porte[4]. »

Ces manières de voir ne doivent pas nous faire impression. Ce qui est sceptique est inexistant : la vie ne se trouve plus là

1. Page 24.
2. Page 27.
3. Page 29.
4. Page 28.

où, dans le manque de la vérité, n'en subsiste pas l'appétit. Ils sont morts, les esprits qui, à jeun, n'ont pas faim[1].

Que dirons-nous donc pour notre part ? Que la Philosophie est la Pensée du vrai et que son Histoire est celle de la pensée qui pense le vrai. Mais nous ajouterons tout de suite une précision : en interrogeant les nobles esprits qui ont pénétrés dans l'essence des choses, de la nature, de Dieu, *welche in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes eingedrungen sind*, l'histoire de la Philosophie ne s'attache pas à l'individu qui s'appelle Pierre ou Jacques, et peu lui importe de quelles passions ont été secoués les héros de l'intelligence, *Heroen der denkenden Vernunft ;* les productions qui l'intéressent sont celles au contraire où l'individu ne s'est pas mis, qui ne proviennent pas d'un homme mais de l'homme ou plutôt, dans l'homme, de la Pensée.

Cela étant, il semble étrange qu'on puisse encore parler d'Histoire à propos de Philosophie. La vérité ne change pas, elle est immuable et éternelle ; — immuable donc aussi doit être la Pensée de la vérité. Si l'Histoire de la Philosophie raconte des changements (et que peut-elle raconter d'autre ?), elle n'est pas l'Histoire de la vérité ni par conséquent de la Philosophie. Telle est la difficulté qui se présente à nous.

Qu'on ne s'imagine pas l'avoir résolue en disant que, à ce compte, la religion chrétienne ne devrait pas avoir d'histoire, que pourtant elle en a une, et que cela seul suffit à faire justice de l'objection[2]. Autre chose est l'histoire qui raconte la fortune d'une discipline ou d'une institution, autre chose celle qui prétend s'attacher à la discipline ou à l'institution elle-même. La première est extérieure à son objet, la seconde seule est une histoire du dedans, et partant une véritable

1. Page 30.
2. Page 19.

histoire. Or la religion chrétienne considérée dans son contenu, et justement parce que ses dogmes sont l'immuable vérité, n'a point d'histoire, à proprement parler ; elle n'a qu'une histoire extérieure qui est celle de son expansion, des erreurs qu'elle a combattues, des sectes qui l'ont quittée, des épreuves qu'elle a traversées pour arriver à se maintenir. Tout comme elle, et comme les autres sciences en général, la philosophie a, elle aussi, une histoire extérieure, qui est celle de ses maîtres, de ses ennemis, de ses luttes ; mais à la différence de la religion chrétienne, la philosophie a, en outre, une histoire interne... C'est que la vérité qui est son objet n'est pas une vérité toute faite, déterminée dès le début, comme celle que « conserve » le christianisme, une vérité toute en acte : c'est une vérité mouvante, qui ne cesse pas d'être la vérité parce qu'elle requiert de grandir, et qui ne se détruit pas plus elle-même en se dépassant que le gland n'est anéanti par les progrès du chêne. Comment cela, et qu'est-ce donc que le vrai ? — Le vrai, quand il s'agit de la Pensée, c'est la Pensée même ; c'est la Pensée pensée par la Pensée, car celle-ci n'a point d'autre objet qu'elle-même. Envisagée de la sorte, appelons-la *Idée*. Nous devons dire alors que l'*Idée n'est pas*, mais que, à tout moment, elle est en passe d'être[1] ; proprement, elle travaille à exister. Et parce qu'elle implique essentiellement un Devenir, elle a une histoire.

Pour comprendre ce paradoxe d'un être qui est et qui n'est pas, d'un être qui se fait, distinguons deux états ; celui que traduisent les mots *dispositions* [anlage], *pouvoir* [vermögen], *être* (être à soi) [ansichseyn], *puissance* [potentia] et celui que désignent les mots *réalité*, *actualité* [wirklichkeit], *conscience* (être pour soi) [fürsichseyn] *acte*, au sens aristotélicien. C'est en tenant compte de cette distinction

1. Page 31.

qu'on peut dire du nouveau-né qu'il est intelligent : il l'est en puissance, mais comme il ne peut user de ses facultés, ce qu'il a d'intelligence, il l'a comme ne l'ayant pas. Et c'est seulement quand l'intelligence qui est *à* l'homme est devenue effective *pour* l'homme, qu'on peut dire de l'homme qu'il est réellement intelligent, *wirklich vernünftig*. En prenant conscience de ce qu'il porte en soi, l'homme ne change pas, il ne devient pas un autre : le sujet qui a fait de soi-même son objet s'est simplement dédoublé ou plutôt redoublé ; et on jugera peut-être que cela n'entraîne aucun enrichissement véritable, puisque entre l'A-soi et l'A-soi pour-soi, il n'y a point différence de contenu, mais seulement différence de forme. Il faut dire pourtant que sur cette différence formelle repose tout le développement de l'histoire mondiale. Ce qui sépare les Africains des Européens, ce n'est pas que ceux-ci soient libres et non ceux-là : les Africains sont libres, mais ils l'ignorent ; et ainsi ils le sont comme ne l'étant pas, strictement ils ne le sont pas[1]. Ils ont seulement de quoi le devenir.

Quant au processus lui-même par où se réalise et fleurit à la lumière de la conscience ce qui gît aux profondeurs de l'A-soi, il est réglé et déterminé à priori dans tous ses détails, — à l'image de ce que nous voyons se passer dans la nature. Qu'est-ce qui dans la Nature commande et dirige l'évolution de la plante ? — Le germe qui doit devenir la plante. Et qu'est-ce qui déclanche cette évolution ? — Le germe encore, lequel porte en soi un incoercible besoin de devenir autre. Mais pourquoi dans le germe de cette tendance, qui fait sa vie ? quelle est sa fin ? — Le germe lui-même, lequel à tout prix veut être, et ne se transfigure en fruit que pour redevenir soi. Ainsi la nature se déploie d'une manière régu-

1. Page 34.

lière pour se concentrer ; elle se supprime systématiquement pour subsister. *Tout pareillement, l'Esprit.*

Mais entre l'évolution qui a lieu à l'intérieur de la Nature et celle à quoi se soumet l'Esprit, il y a pourtant une différence, et elle est capitale. Dans l'ordre de la Nature, dans le cas de la semence et du fruit (comme d'ailleurs dans celui des parents et des enfants), le principe et le terme du processus évolutif sont distincts comme êtres. Autant dire que, dans cet ordre, le Devenir est imparfait : cela tient à ce que l'évolution ne s'y fait pas au bénéfice, si l'on peut dire, de ce qui évolue : le fruit n'est pas pour le germe, il est pour nous[1]. — Dans l'ordre de l'Esprit, il en va tout autrement : l'évolution de l'Esprit est ordonnée à l'Esprit, n'est ordonnée qu'à lui ; et comme ce que devient l'esprit ne diffère pas réellement de ce qu'il est, il faut dire qu'en se déployant l'Esprit se donne lui-même à lui-même.

Cette prise de possession de soi, cette auto-adéquation de la Pensée, voilà le but suprême, la fin dernière de l'Esprit, ce qui met en branle l'Univers. Tout ce qui arrive dans le ciel et sur la terre, et même les événements les plus contingents en apparence, tout tend à ce but : faire que l'Esprit parvienne à se connaître, le mettre en face de ses propres richesses, comme si elles étaient d'un autre, pour que, les voyant, il

1. Comme il ne semble pas évident que cette manière de raisonner soit totalement exempte de jeux de mots (Hegel souvent les affecte, mais pour attirer l'attention ; ici peut-être y a-t-il quelque chose de plus) nous citerons ici tout le passage: « Bei dem natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, dass der Subject, was angefangen hat, und das Existirende, welches den Schluss macht, — dort der Same, hier die Frucht, — zweierlei Individuen sind ;... Im Geiste ist es nun anders ; er ist Bewusstseyn, frei, darum, dass in ihm Anfang und Ende zuzammenfällt. Wie der Keim in der Natur, so nimmt zwar auch der Geist, nachdem er sich zu einem Andern gemacht, sich wieder in die Einheit zusammen : aber was an sicht ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht und der neue in ihr enthaltene Same wird dagegen nicht für den ersten Keim, sondern für uns ; beim Geiste ist Beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist Füreinanderseyn, und eben damit ein Fursichseyn. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe als das Andere; nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Andern. » (Page 35).

se voie, et soit pour lui-même ce qu'il est. Par là, il doit atteindre à la Liberté. — Est libre, au sens qu'a ce mot dans la langue qu'on parle ici, ce qui est parfaitement indépendant de tout. La volonté, sous la forme qu'elle revêt dans l'expérience, ne l'est pas, ne peut l'être, car ayant toujours un but ou une tendance, elle est toujours solidaire de quelque chose ; seule, l'Idée est libre, c'est-à-dire la Pensée en tant qu'elle est tout et qu'elle le sait. Ainsi définie, l'Idée est le véritable Absolu.

Et elle est aussi le véritable Concret, car elle possède toutes les déterminations dont elle est capable, elle contient toutes ses différences. Par rapport à elle, chaque détermination particulière est abstraite, et dans la même mesure elle est fausse : la vérité de n'importe quelle expression temporelle de l'Idée est dans le mouvement qui la relie à une autre, et les relie toutes. Plus avancée est l'évolution, plus complète est la Philosophie, car à mesure que se multiplient au cours du temps les organismes où l'Idée s'incarne, celle-ci se rapproche pour ainsi dire de soi-même, elle se concrète, ou, ce qui revient au même, se réalise.

*
* *

De ce point de vue, les systèmes de philosophie sont tous à des titres égaux des expressions nécessaires, et de moins en moins abstraites, de l'Idée ; ils sont le corps de l'Idée, mais un corps vivant qui se défait et se refait sans cesse sous l'action d'une flamme intérieure, d'un feu plastique, qui est l'Esprit Universel. Faire l'Histoire de la Philosophie, c'est alors suivre la succession des formes que traverse la Pensée, et qui, en fait, ne diffèrent les unes des autres que comme le corps d'un homme adulte de celui du même homme enfant.

Mais il y a deux manières de comprendre et de décrire cette succession :

Ou bien l'on s'attache à l'aspect extérieur des systèmes, à ce qui leur donne une physionomie particlière (date dans le temps, lieu d'origine, etc.), on s'en tient aux faits, réputés intelligibles par eux-mêmes, on note l'ordre dans lequel ils se suivent ; — et c'est faire l'histoire d'un arbre avec la chronologie de ses bourgeons et de ses feuilles : le fruit n'apparaît pas alors comme la conséquence du germe ; il en est seulement la suite ;

Ou bien, au contraire, on s'applique à déduire les phénomènes philosophiques les uns des autres. Pour cela, on s'attache à prendre conscience de la nécessité qui relie les systèmes, à suivre le travail de l'Idée immanente qui les gonfle et les fait toujours en fin de compte éclater pour se reconstituer d'autres enveloppes... Et c'est cela, penser l'Histoire en philosophe.

La première Histoire peut s'appeler si l'on veut l'Histoire *chronologique :* la seconde est l'histoire *logique.* Or il faut affirmer que ces deux histoires coïncident : l'ordre de succession des systèmes dans le temps est le même que celui de leur déduction conceptuelle. L'Histoire de la logique est logique. — Pour s'en rendre compte, il n'y a qu'à considérer les idées dans ce qu'elles ont de pur, c'est-à-dire d'impersonnel, abstraction faite des déterminations particulières et changeantes où elles sont enveloppées. Mais, il faut l'avouer, tout le monde n'est pas capable de ce travail. C'est une tâche délicate, et qui exige le regard aigu du chercheur d'or, celle de discerner les « idées » dans la poussière et la boue de l'accidentel[1].

1. « Ich behaupte, dass wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äusserliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft : so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmungen der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen ; aber man muss freilich diese reinen Bregriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. » (Page 43.)

Les histoires de la Philosophie abondent, qui ne sont que des compilations ; les systèmes, considérés comme des passe-temps de l'esprit ou de curieuses erreurs, y sont mis tout simplement à la suite les uns des autres ; grains de chapelet enfilés sur la chronologie ; qu'elle rompe, et tout s'éparpille. Ces jeux d'enfant n'ont rien à voir avec le travail du véritable historien.

Faisons un pas de plus ; ce n'est pas tout d'avoir affirmé le caractère nécessairement évolutif et progressif de la philosophie, il faut rechercher à quoi tient ce caractère. D'où vient que l'Idée, c'est-à-dire l'Esprit, est soumis à un développement ? Cette question nous introduit en pleine métaphysique. Y répondre, ce sera achever de nous expliquer.

Nous l'avons vu, l'Esprit est ce qu'il se fait. Par là il diffère de la Nature. Celle-ci n'a besoin pour être que d'être simplement ce qu'elle est ; mais lui, dans la mesure où il existe de cette façon brute et pour tout dire « matérielle », dans la mesure où il est un « Dehors » ou un pur « A soi », dans cette même mesure il n'existe pas comme esprit, — puisque la conscience est l'être même de l'Esprit. Une pensée qui est pensée, mais ne se pense pas : voilà la Nature ; une pensée qui se pense : tel est l'Esprit. Pour être, l'esprit doit donc passer de l'état où il n'existe qu'en puissance à l'état où il sera en acte, de l'état de sujet sans objet, où il diffère à peine d'un objet pur et simple, à l'état d'objet pour lui-même ; et par là de véritable sujet. Cela ne peut être réalisé que si l'Esprit s'aliène, se dédouble, s'oppose et, en quelque façon, s'extériorise à soi-même. En quoi consiste cette extériorisation ? — L'expérience, notre propre expérience, nous renseigne ; nous *voyons* en quoi cette extériorisation consiste, et qu'elle consiste en l'interposition du temps ; mais nous n'avions pas besoin de le voir pour le savoir, et même nous devons oublier

que nous le voyons ; c'est tricher que de regarder quand il faut déduire. Disons donc simplement : l'Esprit, sous peine de ne point s'apparaître, ce qui revient pour lui à n'être pas, doit s'extérioriser à soi-même ; mais la forme par excellence (plus même que l'espace), la forme essentielle et première de l'extériorité, c'est le temps : l'Esprit doit donc, pour être, être dans le temps. Ainsi, le temps est aussi nécessaire à l'Esprit que l'Esprit l'est à lui-même : il n'est pas un milieu contingent où l'esprit serait libre de s'analyser ; il est l'expression de la Réflexion de l'Esprit sur soi, il est cette Réflexion elle-même ou, comme dirait un scolastique, son effet formel, la condition et l'attribut suprême de la conscience. Or ce qui se manifeste dans le temps ne se manifeste pas d'un seul coup. Le temps dit « peu à peu », « l'un après l'autre » ; il implique des « moments » ; devant passer par le temps, c'est donc au moyen d'une succession et d'un « progrès » que peut seulement s'exprimer comme hors de soi ce qui en soi-même est soi-même tout à la fois. Telle est la raison du Devenir auquel est soumis l'Esprit. Il lui est imposé par sa nature et sa perfection même.

Qu'on donne maintenant à la forme d'extériorité qui est le temps son plein épanouissement logique, qui est l'espace : éparpillé à la fois dans le temps et dans l'espace, ce sera, sous la figure de consciences multiples, individuelles et momentanées, que l'Esprit devra s'apparaître.

En fait donc, les époques et les peuples expriment les aspects, les degrés, les moments de la conquête par laquelle l'Esprit, suivant les deux directions de l'Extériorité (temps et espace), s'investit soi-même ; et il est lui-même la synthèse de tous les aspects, l'unité de tous les moments[1]. Ainsi les philosophies sont toutes différentes et toutes solidaires ; elles

1. Comprenons d'ailleurs que c'est intemporellement que l'Esprit donne naissance au temps, et qu'il le porte en soi plus encore qu'il n'est en lui.

sont chacune fausse séparément, et leur ensemble est vrai ; c'est en étant multiples qu'elles traduisent l'Un.

Ce dernier point a besoin d'être précisé encore. On pourrait croire que les organismes transitoires — nous voulons dire les systèmes philosophiques — dans lesquels s'incarne l'Idée sont en eux-mêmes sans intérêt, comme si l'Idée seule qui leur est immanente méritait considération. Erreur. Ces formes diverses sont *les différences* qu'enferme en soi l'Idée et dans lesquelles elle requiert de se déployer pour être à ses propres yeux tout ce qu'elle est. Tant que ces différences restent à l'état virtuel, tant qu'elles ne sont pas actuées et, du même coup, posées les unes en dehors des autres (temps et espace), l'Idée n'existe qu'en puissance, du moins comme Idée.

Que par ailleurs cette actuation, comme nous l'avons dit, ne se fasse pas dans un ordre quelconque, mais qu'elle adopte un ordre logique et progressif, c'est là sans doute, avant la confirmation des faits, un postulat ; mais, sans ce postulat, l'Histoire devient insipide ; et aussi bien il n'est lui-même sous une forme d'ailleurs nouvelle, qu'un acte de foi dans la Providence. « Si ce qu'il y a de meilleur au monde est ce que la Pensée produit, il n'est pas convenable de croire que la Raison pénètre le domaine de la nature, mais non celui de l'Esprit. Qui tient les philosophies pour des événements accidentels et fortuits ne peut croire sérieusement à une Providence divine et, s'il en parle, ce sont des mots vides[1]. »

1. « Die grosse Voraussetzung dass es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen, was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse giebt, ist dann nichts Anderes, als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Wenn das Beste in der Welt das ist, was der Gedanke hervorbringt : so ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sey Vernunft, nicht im Geistigen. Demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geistes, und das sind die Philosophien, fur Zufälligkeiten hält, ist es nicht Ernst mit dem Glaubem an eine göttliche Weltregierung, und was er davon spricht, ein leeres Gerede. » (Page 49.)

Sans doute le progrès se fait avec lenteur, mais c'est que l'Esprit n'a pas à se presser. « Cent ans sont devant toi, comme un jour[1]. » Il a assez de temps, justement, parce que lui-même est hors du temps ; il fait les choses grandement, ne compte pas les dépenses, dispose de générations, et consomme à son œuvre de lumière les peuples comme les individus. La nature va à son but par le plus court chemin ; non pas l'Esprit : la voie de l'Esprit, c'est le détour.

*
* *

Tirons de tout cela quelques conséquences. L'Histoire de la Philosophie n'a pas à enregistrer tous les faits intellectuels ; elle doit, pour découvrir le visage même de l'Idée, laisser tomber l'accidentel, qui n'est qu'un masque. Sa tâche est de manifester la dialectique immanente qui, circulant partout, est le sang véritable des systèmes, ce à quoi ils doivent de vivre, c'est-à-dire de se transformer.

Autre conséquence : il n'y a pas une seule philosophie qui n'ait été, qui ne soit encore nécessaire. Aucune n'est morte, à strictement parler. Elles subsistent toutes comme un moment du devenir, mais un moment que le devenir retient et qu'il emporte. Elles étaient vraies dans leurs principes, fausses dans leurs prétentions d'être achevées, d'être complètes. Que soutenait par exemple la philosophie atomistique ? Qu'il fallait chercher l'être dans ce qui est un, et pour elle c'était l'atome. Or que l'atome soit l'absolu, voilà qui a été réfuté ; nous ne sommes plus atomistes ; mais il reste vrai que l'absolu, l'être, c'est ce qui est un : nous l'appelons l'Esprit. L'Esprit a la vérité que possédait l'atome, et il l'a plus purement, c'est en cela que l'Esprit réfute l'atome. Ainsi

1. *Ibid.*

l'arbre est la réfutation du germe ; la fleur, la réfutation des feuilles ; mais la fleur elle-même est finalement réfutée par le fruit, lequel a sa vérité par la fleur, les feuilles et le germe.

Il est clair, dès lors, qu'il ne faut pas chercher dans les philosophies anciennes ce qu'elles ne peuvent nous donner. On s'est demandé par exemple si Thalès était théiste ou athéiste, s'il admettait un Dieu personnel ou impersonnel. C'est méconnaître le développement auquel est soumise la philosophie et en vertu duquel les concepts les plus riches ne sauraient se trouver aux périodes du début : Thalès ignorait la Personne et n'a pu se poser le problème qu'onlui attribue.

Enfin, de ces considérations, il résulte — et on peut le dire sans orgueil ni vanité — que la philosophie la plus récente est nécessairement la plus satisfaisante et la plus riche. Heureux, les derniers. La vérité est en avant et c'est en marchant qu'on la rencontre : il n'y a pas à la ressusciter mais à la susciter. On ne doit plus aujourd'hui, et d'ailleurs on ne peut plus, être platonicien, aristotélicien, stoïcien ou épicurien ; l'homme mûr ne saurait revivre son adolescence, ni l'adolescent redevenir enfant. Retourner à une philosophie antérieure ne peut être qu'une méthode pour retrouver un point de départ défini, — tout de même que, adopter le mouvement de l'histoire, se placer dans le fil des systèmes, prendre conscience de leur direction, est pour le philosophe qu'emporte la pensée universelle un moyen de s'épargner les efforts contre le courant.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE VII

LIVRE PREMIÈR : **Kantiana** 1

Le Criticisme Kantien 3

EXPOSÉ. — *Les deux sens du mot criticisme* (p. 5. La métaphysique. *Esthétique transcendantale* (p. 8) ; *Analytique transcendantale* (p. 11) ; *Dialectique transcendantale* (p. 14). La morale. *Le problème* (p. 19) ; *Première formule de l'impératif moral* (p. 21) ; *Deuxième formule : les fins en soi* (p. 22) ; *Troisième formule : l'autonomie* (p. 23) ; *L'objectivité du devoir* (p. 25). La métaphysique morale. *Le primat de la volonté* (p. 26) ; *La foi* (p. 27) ; les *postulats de la raison* (p. 27) ; *La foi et la science* (p. 28). La religion (p. 29). L'esprit du Kantisme (p. 31).

EXAMEN. — *Le Kantisme et l'orthodoxie* (p. 33). Le criticisme théorique. *Les erreurs fondamentales* (p. 35) ; *Les points secondaires* (p. 41) ;. Le criticisme moral. *Les erreurs fondamentales* (p. 44) ; *Les points secondaires* (p. 46). *Le criticisme jugé par ses conséquences* (p. 49). Conclusion (p. 51).

La théorie de l'expérience d'après Kant 53

Détermination du concept de catégorie (p. 55). *Déduction métaphysique des catégories* (p. 58). *Déduction transcendantale* (p. 61). *Le schématisme* (p. 65). *L'expérience* (p. 69).

Déduction du criticisme 73

LIVRE DEUXIÈME : **Le Panthéisme** 77

INTRODUCTION. — *Définition générale* (p. 81). *L'essence du panthéisme : le panthéisme vulgaire et le panthéisme savant* (p. 83). *De la méthode à suivre* (p. 85). Division de l'étude (p. 88).

EXPOSÉ. — Le panthéisme historique. — I. Le panthéisme intellectualiste : Spinoza (p. 89). *L'existence de Dieu*

(p. 90) ; *les modes* (p. 92) ; *les attributs* (p. 93) ; *rapport des modes aux attributs* (p. 94) ; *parallélisme des modes* (p. 96). — II. Le panthéisme dialectique : Fichte (p. 97). *Idéalisme et dogmatisme* (p. 98) ; *La tâche de l'idéalisme* (p. 99) ; *l'idéalisme et les sciences* (p. 100) ; *le panthéisme, principe et fin de l'idéalisme* (p. 101) ; *des lois de l'Esprit* (p. 104) ; *nature de la dialectique* (p. 105) ; *point de départ de la Dialectique* (p. 106) ; *l'Esprit* (p. 107) ; *l'essence de l'idéalisme absolu* (p. 119).

Le panthéisme en général. *Sa nature* (p. 111) ; *Sa relation avec la morale* (p. 112) ; *Le modernisme immanentiste* (p. 114).

Réfutation. — *A.* Réfutation des arguments panthéistiques : *argument tiré de la notion d'être* (p. 117) ; *argument tiré de la nécessité d'une opposition pour expliquer la conscience* (p. 119) ; *argument tiré de ce que l'Infini ne peut se comprendre lui-même* (p. 120) ; *argument tiré de ce que l'Infini doit être tout* (p. 123) ; *argument tiré de la notion de personne* (p. 124).

B. Réfutation de l'assertion panthéistique. *Première forme de l'argument* (p. 126). *Autre forme du même argument* (p. 129). Remarques et explications. *L'argument entre le panthéisme et l'incarnation* (p. 131) ; *l'argument contre le panthéisme et la Trinité* (p. 131). Le panthéisme et l'orthodoxie (p. 133).

Livre Troisième : **Notes métaphysiques** 137

Autour du thomisme 139

Note sur ce qu'on appelle un système (p. 141). *Note sur les thèses cardinales du Thomisme* (p. 144). *Note sur l'Acte et la Puissance* (p. 152). *Note sur les* quo ens (p. 157). *Note sur les deux sens du mot* esse *et leur rapport à la distinction d'essence et d'être* (p. 164). *Note sur la nécessité de distinguer l'essence et l'être* (p. 166). *Note sur la déduction des différents degrés d'être* (p. 168). *Note sur la multiplication des formes par la matière* (p. 170). *Note sur l'hylémorphisme* (p. 171). *Note sur l'idéalisme en regard du thomisme* (p. 172).

Quaestiones quodlibetales..... 175

La liberté (p. 177). *La causalité* (p. 187). *Le moi* (p. 194). *La notion de fin* (p. 200). *L'obligation* (p. 205).

Livre Quatrième : 209

Théorie de l'Analogie..... 211

L'existence et la légitimité d'une connaissance par ana-

logie (p. 211) ; *nature de l'analogie* (p. 212) ; *la notion de fonction* (p. 215) ; l'*analogie et la proportion* (p. 215) ; *mécanisme de l'analogie* (p. 216) ; *l'analogie extrinsèque et l'analogie intrinsèque* (p. 217) ; *première condition de l'analogie : elle suppose un concept unique* (p. 218) ; *deuxième condition : elle suppose un concept parfaitement propre* (p. 220) ; *troisième condition : elle suppose un rapport identique* (p. 220) ; *l'unité du concept analogique n'est pas celle du concept univoque* (p. 221) ; *relations mutuelles des sens explicite et implicite dans le concept analogue* (p. 222)) ;

Application. — L'analogie de l'être. — I. Point de vue de l'existence (p. 223). II. Point de vue de l'essence. *Le dualisme naïf* (p. 225) ; *le monisme matérialiste* (p. 226) ; *le monisme idéaliste* (p. 226) ; *le dualisme critique* (p. 227).

Notre position et les positions respectives de Maimonide, (p. 228) de Kant (p. 229), et de M. le Roy (p. 230).

Du processus suivant lequel s'élabore naturellement tout jugement d'analogie (p. 233).

L'Histoire de la philosophie d'après Hegel 235

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE DEUX FÉVRIER MCMXXV, PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST A BESANÇON, POUR GABRIEL BEAUCHESNE A PARIS.

104
V 234 #42
VALENSIN A.
AUTHOR
A Travers la Metaphysique
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Martin FEB 11	

INTERLIBRARY LOAN

Seattle U Library
900 Broadway
5/20/68 Seattle, 98102
6/4/68 Ret'd
STORAGE

42